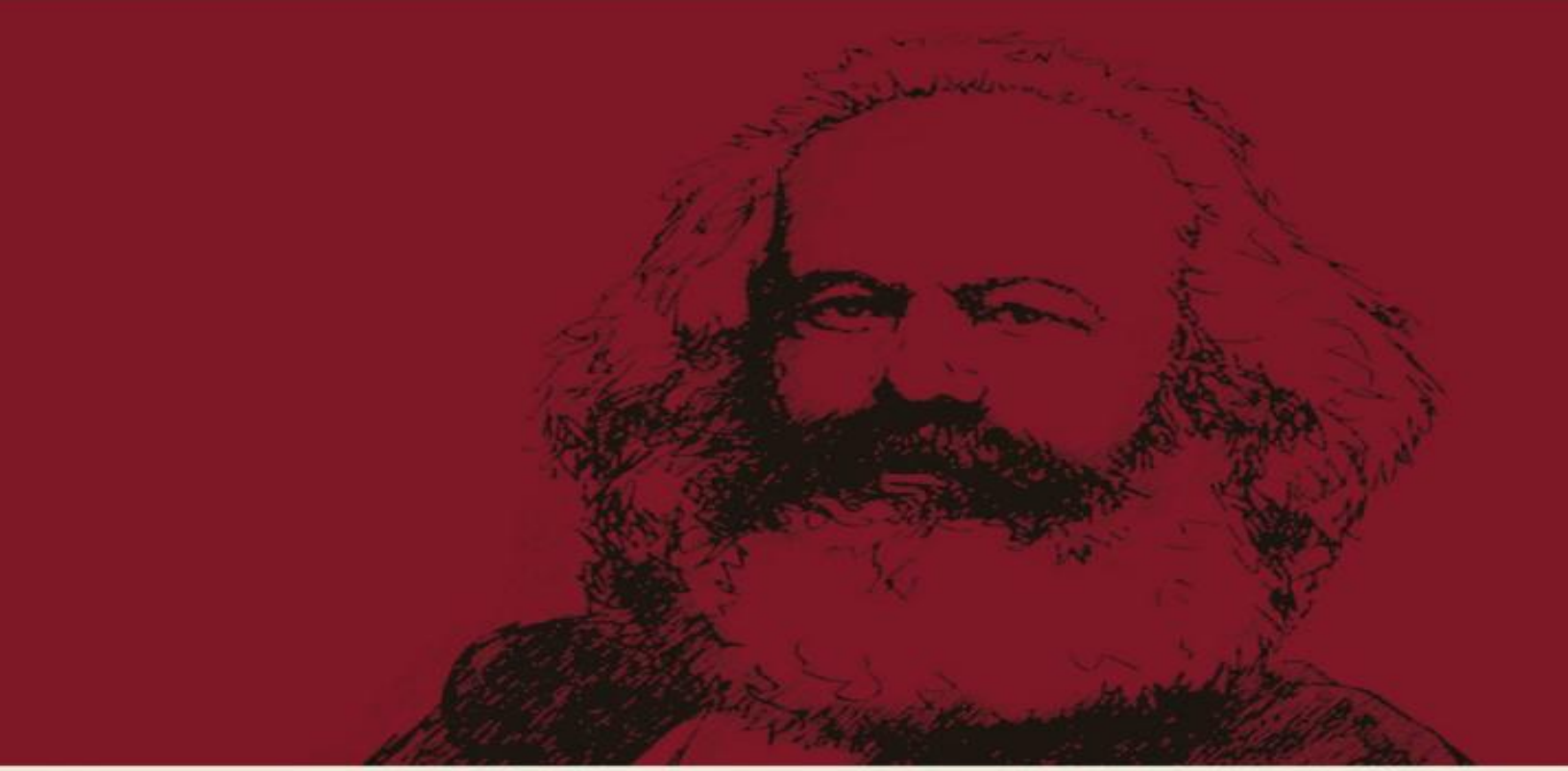

DIEGO FUSARO

MARX IDEALISTA

para una lectura herética del materialismo histórico

El Viejo Topo

Diego Fusaro

MARX IDEALISTA

DIEGO FUSARO

MARX IDEALISTA

Ensayos heréticos sobre el materialismo histórico

Traducción de
Joaquín Miras

El Viejo Topo

©Diego Fusaro, 2020
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo
Juan de la Cierva 6, 08339 Vilassar de Dalt (Barcelona)
Diseño: M. R. Cabot
ISBN: 97884-17700-99-7
Gracias por comprar una edición autorizada de este libro. Ninguna parte de este texto puede ser reproducida, transmitida, descargada, descompilada, sometida a ingeniería inversa, o almacenada o introducida en ningún sistema de almacenamiento y recuperación de información, de ninguna forma o por ningún medio, ya sea electrónico o mecánico, conocido ahora o inventado en el futuro, sin el permiso expreso por escrito de Ediciones de Intervención Cultural.

En memoria de Costanzo Preve (1943-2013)
y su marxismo herético

“No se puede juzgar a un hombre por la idea que él tiene de sí mismo.”
K. Marx, *Crítica de la economía. Introducción*

“Como es fácil suponer, querido compañero, en una obra como la mía debe haber errores de detalle. Pero la composición, el conjunto, es un triunfo de la ciencia alemana, que ningún alemán puede reclamar para sí, individualmente, porque no es en exclusiva producto suyo, sino que pertenece a la nación.
K. Marx, carta a F. Engels de 20.2.1866

Índice

Prólogo

1. **“Un triunfo de la ciencia alemana”: Marx idealista**
2. **¿ “Abandonar el terreno de la filosofía”? Ciencia filosófica y ciencia empírica en la *La Ideología alemana***
3. **Fichte, Marx y la ontología de la praxis**
    a. Contextualización y estado de la cuestión
    b. Doctrina de la Ciencia y la Revolución Francesa
    c. Las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Wissenschaftslehre o Doctrina de la Ciencia*
4. **Cielo de la política y tierra de la sociedad. Relectura sobre *La cuestión judía***
5. **Notas sobre la relación con la filosofía de la historia de Hegel**
6. **Heidegger, lector de Marx. La metafísica marxiana como verdad del idealismo**
    a. Observaciones preliminares
    b. Marx como verdad del idealismo
    c. Marx y la metafísica del Poner
    d. La necesidad heideggeriana de abandonar a Marx y al idealismo
7. **La incidencia de Marx en la génesis del Actualismo de Gentile**
    a. Introducción
    b. Filosofía de la praxis: el Marx de Gentile
    c. La reforma praxística de la dialéctica hegeliana
8. **Marx y la verdad como “praktische Frage” o “Cuestión práctica”**
    a. Introducción
    b. La distinción entre *Objekt* y *Gegenstand*
    c. Verdad y praxis
    d. Interpretarlo no basta
9. **Fantasmas que persisten. Marx contra Stirner**
10. **Gramsci y la materia de Marx como metáfora**
11. **El Marx idealista de Costanzo Preve**

Prólogo
El espectro que siempre retorna

"No solo somos herederos de Saint–Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Hegel y Fichte".
F. Engels, *Del Socialismo utópico al socialismo científico*

Los ensayos recogidos en este volumen, en orden disperso, resumen algunos de los resultados de la investigación que he venido realizando en los últimos años sobre la figura, el pensamiento y la obra de Karl Marx.

Pueden considerarse, en su mayor parte, *fragmentos dispersos* de un cuerpo en sí mismo unitario –el de Marx como pensador, precisamente– que aquí hemos intentado cuestionar y analizar en determinados aspectos, sometiendo a examen, en ocasiones, elementos conceptuales específicos de su elaboración, visitando nuevamente, entre otros, algunos lugares centrales de su obra (*Manifiesto*, *El capital*, *La cuestión judía*, *La ideología alemana*, etc.); ya sea explorando su relación con otros filósofos (Fichte, Hegel, Stirner) o lo que algunos de los autores posteriores (Gentile, Heidegger) han hecho con su obra.

Doscientos años después de su nacimiento, tras el "siglo corto" de los diversos comunismos y de las encarnaciones más o menos heterodoxas, concretadas entre lágrimas y sangre, del "espectro" anunciado en 1848 en las páginas incendiarias del *Manifiesto*, no se puede afirmar que sea prematuro intentar hacer balance sobre el legado metafísico y político del pensamiento de Marx.

En general, en el campo de la historia del pensamiento filosófico-político, es difícil sostener un perfil teórico equilibrado y no emocionalmente concernido, que se mantenga a la distancia adecuada entre los opuestos complementarios del elogio a priori y la condena a priori. Esto resulta aún más difícil si se trata de un autor completamente *sui generis* como Marx. Sin embargo este es el objetivo que se proponen los presentes ensayos, y que consiste en la presentación de algunos núcleos filosóficos de la obra marxiana,

capaces de arrojar luz sobre la estructura global de su pensamiento: y todo ello, con el propósito de de sacar a la luz, también desde las investigaciones menos inmediatamente conocidas y desde las pistas hermeneuticas menos recorridas por la *Marx-Forschung*[1]*,* lo que, de acuerdo con lo que ya tratamos de elucidar en nuestros anteriores estudios *Bentornato Marx!* (2009) e *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile* (2013), coincide con el corazón metafísico del pensamiento marxiano.

Pruebas de ello son, *entre otras*, la persistente referencia a las categorías más directamente hegelianas, desde la categoría de la Totalidad entendida como un todo concreto, históricamente determinado, hasta la de dialéctica, entendida como una concepción heraclítea del devenir contradictorio de los entes y de las figuras históricas. La misma ontología marxiana, si se la analiza más allá de las apariencias y de los tópicos del marxismo clásico, animado, éste, por una fobia antiidealista siempre repetida, está muy próxima, por sus contenidos y su modo, a la del idealismo clásico, principalmente en sus formulaciones fichteana y hegeliana.

Para Marx, como para Hegel, la realidad es *Wirklichkeit*, no la *Realität*[2]: es un proceso histórico en devenir, en cuyo ritmo, entrelazado con enajenaciones y desenajenaciones (la “enajenación y su restitución” de la hegeliana *Fenomenología del Espíritu*), la humanidad como Sujeto indiviso pasa a hacerse consciente de sí misma y de su propia identidad con el Objeto, esto es, con el mundo objetivo constituido por la producción y el intercambio, por las normas legales y las relaciones económicas.

Éste último, el objeto, deja de ser considerado como una *Realidad* muerta o, según la sintaxis de *El capital*, como un “cristal sólido” que está ante nosotros y que exige ser comprobado y aceptado, según el *modus operandi* de la *Anschauung* o *modo de ver,* criticado, al tratar sobre Feuerbach, en las once *Tesis sobre Feuerbach*. Debe ser entendido, *por el contrario,* como la objetivación práctica de la praxis del sujeto, como la cristalización histórica de sus acciones: que, precisamente en tanto que puesta, siempre puede ser transformada de cabo a rabo por medio de la praxis. En esto radica la identidad dialéctica, entre Sujeto y Objeto, que Marx toma prestada del idealismo: ambas partes dejan de aparecer como

cosas, como *res* autónomas y opuestas, y pasan a ser entendidas, a partir del giro de la *Transzendentalphilosophisch,* o *Filosofía trascendental* iniciada por Kant, como polos de una relación dialéctica y, por lo tanto, como existentes en la relación intradiscendible subjetivo-objetiva que los une.

Sobre esta base, por otra parte, los *Manuscritos de París* de 1844 encomian a Hegel y sus logros teóricos, que Marx asimila, y a la luz de los cuales, posteriormente, aún en la época de *Das Kapital* (y, por lo tanto, mucho más allá de cualquier presunta "ruptura epistemológica" de althussiana memoria), podrá declararse como *Schuler*, como un "alumno" de ese gran pensador, del que ya se han deshecho todos, y se ha convertido en un "perro muerto" caído en el olvido.

El descubrimiento hegeliano del Espíritu como historia y como producto de su propio trabajo, como la actividad de ponerse a sí mismo, y de encontrarse a sí mismo en esa alteridad absoluta, es decir, la concepción de la Sustancia como Sujeto[3] (tal como se expresa en la *Fenomenología del Espíritu*), es de lo que Marx se apropia y reelabora en forma revolucionaria con su concepción materialista de la historia. Tal es el marco teórico de los textos de juventud, pero también el trasfondo conceptual, a menudo no explícito, de los textos de la madurez, desde los *Grundrisse* a *Das Kapital*.

Tan solo a partir de esta clave hermenéutica, por lo demás, se puede comprender plenamente y en todo su alcance *teórico* la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach*, que debe ser leída, ya no como un abandono del campo de la filosofía –con Althusser–, sino como una reanudación del idealismo fichteano, como una filosofía que correlaciona operativamente Objeto con Sujeto, el mundo con la razón revolucionaria.

Si los filósofos se han limitado a interpretar el mundo, pensado como un Objeto dado, ahora están llamados a transformarlo, de modo que el mundo llegue a corresponder con las necesidades de la "humanidad socializada", el Objeto al Sujeto, el no-Yo, al Yo.

De aquí procede, desde la perspectiva ontológica, la clara contraposición –que se encuentra en el núcleo de la Primera de las *Tesis Sobre Feuerbach*– entre una concepción contemplativa del

objeto como *Objekt*, como una presencia ya dada, a la cual hay que adaptarse gnoseológicamente y políticamente, y una concepción del objeto como *Gegenstand* [4], como puesto por, y como contrapuesto a, la actividad ponente del Sujeto.

La doctrina misma del "modo de producción" (*Produktionsweise*) nos remite, de manera clara, al vínculo ineludible de mediación recíproca entre el Sujeto y el Objeto, entre la humanidad pensante y actuante, por un lado, y el mundo objetivo de sus materializaciones. Como recuerdan los *Manuscritos de París* de 1844, la sociedad (la estructura material-económica) determina las acciones y los pensamientos de los hombres, pero ésta es, en sí misma, un producto de la praxis humana, una materialización de la misma según el orden del tiempo.

En resumen, la concepción materialista de la historia se presenta (y como tal se entiende en los siguientes ensayos) como una "materialización" del código dialéctico de la metafísica idealista, de la que Marx, *volens nolens*, sigue siendo un discípulo permanente.

La llamada "materia" a la que Marx alude, además, nunca coincide –como lo demuestra una línea heterodoxa de intérpretes que va de Antonio Gramsci a Constanzo Preve– con la materia de la física, la biología y las ciencias del "Entendimiento abstracto", sino que se refiere a la concreción material de las relaciones de producción inmanentes al modo de producción capitalista y, por lo tanto, a la Totalidad concreta dada por la relación viviente entre la estructura y la superestructura dentro del efectivo bloque histórico existente.

El siempre repetido "materialismo" de Marx, en este sentido, coincide con un idealismo dialéctico de la Totalidad concreta y de la "historia universal" (*Weltgeschichte*), concebida como el teatro de la emancipación de la humanidad en busca de la plena identidad consigo misma y con su propio mundo objetivo. La identidad sujeto-objetivo que Hegel ha desarrollado sigue siendo también la *piedra angular* de la filosofía de Marx.

Hemos elegido bautizar, desde el propio título, como "heréticos" nuestros ensayos sobre Marx, aquí reunidos, porque partimos de la conciencia de que la línea hermenéutica que proponemos, aunque apoyada por muchas ideas de la *Marx-Forschung,* desarrollada en el

seno del marxismo occidental (de Gramsci a Lukács, de Marcuse a Adorno, de Bloch a Preve, por citar tan solo los *Grandes espíritus* de la compleja galaxia marxológica), está llamada a aparecer como disonante, divergente, disidente y, precisamente, "herética" con respecto al canon hermenéutico hegemónico.

Este último, en sus rasgos esenciales, continúa actualmente interpretando a Marx como un materialista post-idealista, y marcando claramente una cesura insalvable y una distancia más o menos profunda entre su materialismo revolucionario y las diferentes formas de idealismo arcaico, reaccionario, burgués, etc...

Los presentes ensayos toman posición precisamente contra este *locus communis* hermenéutico, y reclaman ser leídos, en continuidad con el cuadro general que esbocé en el ya mencionado estudio *Idealismo y praxis*, que –junto con *Bentornato Marx!* y con *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (2012)– podría ser considerado como la base teórica de referencia para la lectura idealista de Marx, que también en las siguientes páginas he vuelto a presentar.

A menudo se dice que *habent sua fata libelli:* «los libros tienen su propio destino». No puedo, por supuesto, saber cuál será el destino de esta colección de ensayos escritos y publicados en las diferentes etapas de mi investigación. Ni, quizás, el conocerlo ayudaría a una efectiva transformación de los destinos, si es cierto lo que el poeta recuerda: «che giova ne le fate dar di cozzo?», «¿de qué le sirve al destino dar coces? (Dante, *Infierno*, IX, v. 97).

Puedo, sin embargo, esperar que los ensayos recogidos en este volumen, en su heterogeneidad, ayuden a una posible reanudación del «plustrabajo» hermenéutico, libre de dogmas y de ortodoxias preconcebidas en torno al pensamiento y a la obra de Marx, doscientos años después de su nacimiento: y que, por lo tanto, puedan, de alguna manera, ayudar a recuperar, para una libre discusión crítica, el "cuerpo" de nuestro autor, finalmente liberado de las garras de las hagiografías partidistas y de las condenas a priori de los detractores.

La variedad y las raíces de los prejuicios vinculados al nombre de Marx me inducen, por supuesto, a no confiar en exceso en el "principio esperanza". Tal como Preve recordaba siempre, el

mensaje es inadmisible cuando el destinatario es irreformable. Y, de hecho, las nutridas filas, tanto de detractores como de adoradores de Marx, incluyendo en las mismas los expertos estudiosos, tienen en común, junto con la actitud igualmente dogmática y no disponible para el libre diálogo socrático, la irreformabilidad de sus perspectivas graníticas. Que, como el "cristal sólido" evocado por Marx, son impermeables a la libre discusión según el criterio –el único que debe aplicarse en el ámbito de la filosofía– del *logon didonai*: del dar razón argumentada sobre lo opinado y hecho.

En particular, entre los animadores de *Marx-Forschung*, la idea de vincular a Marx con la experiencia y el código teórico del idealismo de una manera tan radical como para considerar al propio autor de *Das Kapital* como idealista en el sentido pleno, no puede sino ser tenida por herética y ser tratada en consecuencia con ello: no ser críticamente discutida, sino a priori archivada; no examinada libremente a la luz de los textos, sino sujeta a una deslegitimación teórica y política previa.

La deslegitimación teórica se basa invariablemente en la suposición tautológica de que *sic et simpliciter*, pura y simplemente, Marx no puede ser idealista. Esa política, frecuentemente, se basa en un silogismo no explicitado: Marx es revolucionario, el idealismo es la filosofía de la conservación (del nacionalismo fichteano y del prusianismo hegeliano), *ergo* Marx no puede ser idealista. He tratado de deconstruir, de forma extensamente argumentada, estas dos variantes de la deslegitimación a priori de toda lectura idealista de Marx en mi *Idealismo e prassi*, obra a la que me remito.

Mi pesimismo sobre la "historia de las consecuencias"[5] contra la que sale al encuentro este estudio, ante la tribu marxológica, se ve reequilibrado por la tenue y sobria esperanza que, por el contrario, yo sí abrigo respecto de los "perplejos": es decir, hacia aquellos que, sin abrazar preconcebidamante partido en relación con una determinada lectura o en relación con un posición previamente determinada, estén abiertos a la discusión, incluso haciendo *Epojé* –poniendo en suspenso–, a la manera husserliana, sus certezas más sólidas y sus interpretaciones más consolidadas.

Solo estos, de hecho, pueden ser los interlocutores ideales a los que recurrir cuando se propone una interpretación herética y no

alineada de Marx o, más en general, cuando se quiere filosofar. Y también, por esta razón, este volumen está dedicado a ellos: más precisamente, a todos aquellos que todavía están dispuestos a dialogar sin prejuicios inamovibles y sin posiciones incuestionables y a pensar de otra manera, es decir, con sus propias cabezas, de acuerdo con la regla de oro griega del *logon didonai*.

Spotorno, 4.3.2018

---

1. N. Del T. «Forschung»: «Investigación», utilizado como término por antonomasia. El autor se refiere, mediante esta expresión, a las investigaciones sobre la obra de Marx que han sido elaboradas por los estudiosos, en los últimos cuarenta años, para fijar la edición filológica de la Nueva Mega 2, u *Obras Completas de Marx y Engels*, lo que ha sido posible una vez estos han ido disponiendo de los escritos no manipulados de Marx. En esa edición han desaparecido los libros inexistentes, atribuidos apócrifamente a Marx, y elaborados por otros a partir de manuscritos, artículos, notas y borradores de Marx, a su vez, retocados y manipulados.

2. N. del T: Wirklichkeit o «*Realidad efectiva»*: denominación hegeliana para la totalidad de la actividad humana, real, que, en concreto, constituye o produce un hacer y sus resultados u objetivaciones, entendidos éstos también como resultados del mismo, esto es, como productos de esa totalidad pr**á**xica; no como Cosa «Realität» que parece ser natural y no depender del hacer humano. Esta lata de tabaco que yo tengo ante mí, este cortaplumas –o esta funda de gafas que tengo sobre mi mesa, para poner un ejemplo menos hegeliano pero más actual– son, no cosas, sino productos de un hacer, son producto de actividad humana desarrollada en Hong Kong, con máquinas producidas por actividad humana en Kyoto y materiales elaborados por actividad humana en China; y ha viajado en buques tripulados por manos saigonesas en contenedores elaborados por manos de Bristol... hasta llegar a la tienda de la esquina de al lado de mi casa... Es la realidad efectiva **práxica**, total, que ha producido esas cosas, o las cosas vistas por el lado de la actividad que las ha generado: Wirklichkeit.

3. N. del T: Para Hegel, el Espíritu –dejémoslo ahora reducido al ser humano– es un ente cuya «sustancia» u ontología se caracteriza por carecer de toda entidad o naturaleza a priori. Por ser, no una materia que tiene el atributo del automovimiento, sino por ser tan solo capacidad activa, Sujeto, carente de saber hacer ni de actividad definida, y que para poder existir debe objetivarse en concreto, dotándose para ello de la creación previa de un saber hacer concreto, histórico. La sustancia humana es, en consecuencia, tan solo subjetividad activa consciente, que debe poner creativamente el mundo sin el que no puede subsistir. Una Nada Subjetiva que tiene que auto ponerse prácticamente para poder existir.

4. N. del T. El par de términos, «Objekt» y «Gegenstand», acuñados con un sentido alternativo entre sí, procede de la filosofía de Hegel. «Objekt», cuya raíz latina es evidente, es término que sirve para referirse a una realidad cósica, existente con independencia de nosotros y nuestro hacer, por ser «natural» o por la razón que sea –por ejemplo, por ser producto nuestro imaginarla como cosa ajena a nuestra accion, aunque sí lo sea–. «Gegenstand» es término acuñado por Hegel, que aprovecha para ello dos palabras alemanas: «gegen», o «contra» y «stand», «puesto»; y sirve para hacer referencia a un ente que ha sido objetivado por nosotros, que yace en la realidad, porque lo hemos sacado de nosotros y lo hemos puesto ante nosotros o frente a nosotros, mediante nuestra

actividad o capacidad de «Poner» mundo. Es un «ob- iectum» o ente que yace ante nosotros por haber sido extraído de nosotros y puesto ante nosotros, «ob- jetivado». Como vemos, este término sirve para recuperar el sentido del étimo latino, cuyo significado originario se ha perdido en alemán, y traducirlo al alemán mediante un neologismo.

5. N. del T. Probablemente Fusaro hace referencia a la frase del Viejo Lukács que ponía en guardia contra la creencia de que las barbaridades cometidas en las sociedades denominadas de socialismo real, no tenían nunca consecuencias. Se dan una tras otra, y parece no cambiar nada. Hasta que se llega a un punto, el del Periodo de las Consecuencias, en que algo muy pequeño –un disparo contra un príncipe en Sarajevo, por ejemplo– desencadena una terrible serie irreparable e irreversible de catástrofes.

1
“Un triunfo de la ciencia alemana”: Marx idealista

> “El hombre es, en el sentido más literal de la palabra, un ζωον πολιτικον, no sólo un animal social, sino un animal que sólo puede aislarse en la sociedad”.
> K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica a la economía política* (*Grundrisse*)
> “La temática del materialismo histórico, lejos de ser externa y opuesta a la Idea de Hegel, se entiende dentro de ella, de hecho es una misma cosa con ella”.
> G. Gentile, *La Filosofia di Marx*

Coextensivo con el completo desarrollo temporal de la lógica del mundo como estructura capitalista y, por lo tanto, más que nunca vivo en la actual fase líquido-financiera, el pensamiento de Marx constituye una excesividad tal, en relación con lo que se elaboró bajo tal denominación durante el siglo XX, que es legítimamente posible prever que su historia, a diferencia de la del marxismo, no se pueda dar en absoluto como terminada[1].

Además, tras el colapso ignominioso de los regímenes que se remitían, con razón o sin ella, a su proyecto de emancipación universal, Marx ha vuelto a ser objeto de una *hermenéutica libre*[2], alejada de los “dogmas del partido” y ajena a todo *hic sunt leones* –*non plus utra*–, aquí comienza tierra desconocida, sin que ello implique, en ningún caso, una subestimación de la natural *expresividad política de* su discurso. De ahí la necesidad de desprenderse de prejuicios inercialmente aceptados y de cuestionar de manera radical el *corpus de la* obra marxista, operando, donde sea necesario, una verdadera[3] *reorientación gestáltica*.

En estas páginas no trataremos de repasar el pensamiento y la obra de Marx, ni su *Denkwek*, o pensamiento, articulado y en absoluto lineal, ni aquellos aspectos de su obra de los que es conveniente deshacerse[4] (*quandoque bonus dormitat Homerus!* [De vez en cuando dormita Homero]: a menudo nos hemos referido ya a ello, en el curso de nuestra discusión, ya que esta representa –por

mediacion de la ontología hegeliana– la estrella polar de nuestro trabajo. Nos proponemos, más bien, esbozar los trazos de *continuidad de la reflexión marxiana con respecto a las posiciones de Fichte y Hegel,* con el fin de poner en claro en qué medida ésta pueda ser considerada como un episodio del *idealismo en tanto que conciencia burguesa infeliz*[5].

Con la persona y la obra de Marx, alcanza su apogeo la figura del intelectual burgués, comprometido con la lucha del siervo por el *Anerkennung*, o «reconocimiento», del trabajo esclavo (extorsión del trabajo excedente, trabajo enajenado, explotación, etc.), en ese proceso que, a nivel biográfico, serpentea desde el *clinamen,* o impredecible desviación, de Marx respecto de su colocación sociológica empírica, hasta la redacción del *Manifiesto* (1848) como plataforma programática para una acción revolucionaria, y hasta la experiencia de la Primera Internacional (1864-1872) como culminación de la sinergia entre pensamiento y acción anticapitalista[6]. Con Marx las dos figuras interconectadas de la conciencia infeliz y la lucha por el reconocimiento se funden virtuosamente y coexisten en una relación simbiótica, hasta el punto de que una se desvanece en la otra: la conciencia infeliz pasa inmediatamente a la lucha *con* y *por* el[7] siervo, con la finalidad de la emancipación universal.

Es necesario, sin embargo, afrontar previamente uno de los muchos prejuicios permanentes a los que está vinculado el nombre de Marx, prejuicio según el cual su pensamiento debe ser considerado como una forma radical de materialismo antiidealista[8]. El hecho de que Marx se declarara materialista es tan obvio que no requiere mayor discusión[9]. Es necesario, sin embargo, preguntarse, mediante el ejercicio de la “duda hiperbólica” cartesiana, si tal declaración corresponde a la verdad. Con una sorprendente anticipación de los resultados del psicoanálisis freudiano, según el cual el sujeto reconstruye su propia historia a través de ocultaciones y fisiológicas malinterpretaciones, es el propio Marx quien nos advierte sobre la presunta veracidad de las afirmaciones del sujeto sobre sí mismo: “no se puede juzgar a un hombre a partir de la idea que él tiene de sí mismo”[10]. La primera pregunta que hay que plantear entonces se refiere a la naturaleza del supuesto

materialismo de Marx: ¿a qué tipo de *asunto* se refiere? La pregunta, si se toma en serio, lleva a la conclusión de que nos encontramos ante un *materialismo sin materia*[11], un materialismo en el que la a materia –como sostiene Preve[12]– desempeña una función eminentemente *metafórica*, aludiendo a la "materialidad" de la praxis transformadora, a los choques de clases que tienen lugar en el terreno de la sociedad civil, a la dialéctica entre los niveles estructural y superestructural, al ateísmo con matices feuerbachianos, al contraste entre el formalismo de la libertad política y la concreción "material" de la esclavitud social, a la negativa a desvincular el pensamiento de la dimensión histórica y social concreta[13]. Parece posible decir sobre la materia en Marx lo que Metastasio decía sobre la fe de los amantes: "que eso exista, todo el mundo lo dice, dónde exista, nadie lo sabe".

Antes de ilustrar las razones que deberían llevar a Marx a ser reubicado como un "idealista nato"[14], según la fórmula de Gentile, es necesario, sin embargo, mostrar la verdadera génesis del prejuicio que vinculó el pensamiento marxiano con el materialismo durante más de un siglo. Esta génesis debe ser relacionada, por un lado, con la ambigua definición de la *materielistiche Geschichtsauffassung, o concepción materialista de la historia,* que el propio Marx atribuye a su propio pensamiento y, por otro, con la recosntrucción sistemática que se ha hecho, a partir de la misma, en esa "escena originaria" (1875-1895) del marxismo constituida por las elaboraciones teóricas de Engels y Kautsky[15]. Lejos de ser simplemente el "segundo violín" de Marx –tal como le gustaba decir de sí mismo con modestia–, Engels fue el autor del "libreto de ópera" del marxismo, no solo porque redefinió sistemáticamente los heterogéneos fragmentos del "taller" marxiano, un laboratorio incandescente de ideas deslumbrantes que no eran coherentes entre sí, sino porque fundó el marxismo en un sentido teórico a partir de bases que tenían poco o nada que ver con el proyecto marxiano original. Como hemos argumentado en otras partes[16], *Engels está en Marx como Pablo de Tarso está en Cristo*.

El marxismo fundado por Engels y Kautsky se erige sobre una paradoja estructural, destacada por Preve[17]: por un lado, en el final de su *Ludwig Feuerbach* (1886), Engels sostiene que "el movimiento

proletario es el heredero de la filosofía clásica alemana" pero, por otro lado, de manera contradictoria, rechaza en su totalidad el corazón de la filosofía clásica alemana, es decir, su estructura de *philosophische Wissenschaft*, «de Ciencia filosófica» que posee autónomo carácter de verdad, y fundamenta el marxismo como una ciencia empírica del *abstrakter Verstand* [18], o Entendimiento Abstracto, con un inesperado retorno a Kant y *relegando la filosofía a gnoseología*. En esta comedia de equívocos y malentendidos en la que se va forjando el marxismo –y que alcanza el momento de mayor desarrollo en el pensamiento de Lenin[19]–, la reducción engelsiana del valor de verdad de la filosofía al simple valor instrumental de la gnoseología se concreta en dos puntos: *a*) en la "teoría del reflejo" (*Widerspiegelungstheorie*) o teoría positivista del conocimiento de una realidad material dada independientemente del sujeto; *b*) en la reconstrucción dicotómica de la historia de la filosofía occidental como un choque tensional entre materialismo e idealismo, entendido éste a su vez, no en clave ontológica, sino meramente gnoseológica, en términos de la llamada "primacía del ser sobre el pensamiento" (materialismo) o, alternativamente, de la denominada "primacía del pensamiento sobre el ser" (idealismo)[20]. De esta manera, tanto el "materialismo histórico" de Marx como el idealismo de Fichte y Hegel fueron claramente comprendidos equivocadamente[21].

Una vez abandonando el código de la filosofía clásica alemana, el marxismo asumía el *estatus gnoseológico del kantismo* y la *previsibilidad positivista de las ciencias naturales*[22] (materialismo dialéctico), con la pretensión de conocer las leyes "naturales" del desarrollo y del colapso de la sociedad capitalista, lo que permitía a la clase obrera sublimar su cada vez más masiva impotencia histórica en una teoría religiosa sobre la ineluctable evolución del capitalismo al socialismo[23]. La propia polémica de Lenin contra los "empiriocriticistas"[24] se explica en este horizonte de sentido y ciertamente no puede ser interpretada como una mera discusión gnoseológica: con su pretensión de limitar las ingenuas pretensiones del positivismo materialista y naturalista, y de deslegitimar por ello mismo el supuesto valor "absoluto" de las leyes científicas, los empiriocriticistas deconstruyeron, al mismo tiempo, la

idea marxista de la transición del capitalismo al socialismo como una ley absoluta, independiente de la conciencia y totalmente análoga a las leyes de las ciencias naturales[25].

En esta absolutización del conocimiento del Entendimiento abstracto, Engels, Kautsky y el mismo Lenin resultan ser, en contra de sus expectativas y convicciones, *discípulos de Comte más que de Marx*, puesto que son integramente comteanos los presupuestos sobre los proceden a fundamentar y desarrollar el marxismo[26]: *a*) la preeminencia epistemológica del campo de la ciencia positiva, y la correlativa neutralización de la metafísica y la teología; *b*) la unificación metodológica de las ciencias naturales y de las ciencias sociales; *c*) la reducción de las diferentes ciencias sociales a una sola ciencia social unificada metodológicamente y basada en el modelo de las ciencias empíricas. *Por completo* comteano es también, por otro lado, el proceder mediante el que estos autores neutralizan las anteriores "totalidades intelectuales explicativas" (elaboradas por la metafísica y por la teología), para metamorfosear a continuación la ciencia misma en una nueva totalidad intelectual explicativa absolutizada, ya sea en forma teológico-metafísica (la "iglesia positiva" comteana) o en forma ideológica (Engels, Kautsky, Lenin)[27].

A la luz de esta breve reconstrucción de la génesis teórica del marxismo, podemos ahora detenernos, en oposición al mismo, respecto de algunos nudos problemáticos propios del pensamiento de Marx, que deberían inducirnos a reflexionar no solo, genéricamente, sobre la deuda por él contraída con el idealismo, sino, de una manera más radical, sobre la naturaleza ampliamente idealista de su reflexión[28]. Nos vamos a centrar sobre todo en dos cuestiones que consideramos decisivas para comprender la función de totalidad explicativa del pensamiento crítico[29] marxista (así como su distancia del posterior dogmatismo marxista) y su continuidad conceptual con respecto al eje idealista fichtiano-hegeliano. Basándonos en la perspectiva de Preve, trataremos de mostrar cuáles son las que deben ser consideradas como las grandes matrices del pensamiento marxista –que, por supuesto, pueden estar flanqueadas por varias otras, aunque en una posición[30]

subordinada–: la *filosofía de la praxis de Fichte,* y la *ciencia filosófica de la totalidad de Hegel*.

Para enmarcar el problema, partiremos de dos citas[31]. El 20 de febrero de 1866, en una carta a Engels, Marx presenta *Das Kapital* y, con él, su propio pensamiento como "un triunfo de la ciencia alemana" (*ein Triumph der deutschen Wissenschaft*). Pero ya el 12 de noviembre de 1858 había anunciado que una de las tareas para el futuro consistía en la elaboración de una "economía como ciencia en *el sentido alemán* (*im deutschen Sinn*)"[32]. La precisión "geográfica" de Marx, su aclaración de que la ciencia a la que se refiere es la *alemana* (y no la *ciencia* inglesa del intelecto abstracto[33]), y por lo tanto –de manera inequívoca– la *filosófica Wissenschaft* fichteana y la hegeliana, no solo nos ayuda a arrojar luz sobre las ambigüedades estructurales entre las que oscila la reflexión de Marx, sino que constituye el posible punto de partida para una nueva reconsideración de la obra de Marx en su conjunto[34].

El 1 de agosto de 1846, Marx escribía al editor Leske de Darmstadt para explicarle el plan de la *Deutsche Ideologie*, el manuscrito que será abandonado a la "crítica roedora" de los ratones de los sótanos. El plan de trabajo –explica Marx en la carta– consiste en la demolición de la filosofía alemana, operación preparatoria para la constitución de una nueva "crítica de la economía política" y de una ciencia empírica de los *Produktionsweisen*, o Formas de Producción: "esto es necesario para introducir al público en el punto de vista de mi economía, que contrasta decididamente con toda la *ciencia alemana* (*deutsche Wissenschaft*) existente hasta hoy"[35]. Nos encontramos en presencia de una aporía: en 1846 Marx escribe que quiere abandonar la ciencia alemana (identificada explícitamente con el idealismo combatido en *La ideología alemana*) y, posteriormente, en 1858 y 1866, califica el trabajo propio como *ein Triumph der deutschen Wissenschaft*. ¿Por qué la reorientación?

La tesis althusseriana sobre la coupure épistémologique[36] impone una seria reflexión sobre la transición marxiana, en *La ideología alemana*, a una ciencia empírica, ya no filosófico-idealista, de las Produktionsweisen. En el manuscrito de 1845-1846 parecería estar

consumándose, al menos según las intenciones de Marx, la ruptura con cualquier forma residual de la ciencia alemana, como se hace patente tanto por el "abandono del ámbito de la filosofía" (den Boden der Philosophie verlassen) que actúa como estrella polar de la obra, como por la necesidad, reiterada múltiples veces, de constituir una ciencia real y positiva. Lo mismo que hemos hecho antes, respecto del asunto de la materia, debemos preguntarnos ahora qué clase de ciencia sea eso que es tenido por tal nombre en la Deutsche Ideologie[37], y que estaba destinada a acompañar a Marx hasta la redacción de su Hauptwerk, o trabajo culminante.

Según la propia declaración de Marx –asumida por Althusser como incuestionable– se trataría de una ciencia empírica de la historia, que parte de los individuos empíricos que obran prácticamente: "conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia"[38], con la consecuencia decisiva de que "es necesario dejar atrás la filosofía y comprometernos, como todo individuo común, en el examen de lo real"[39]. Mientras que la filosofía es, en esencia, una especulación contemplativa e ideológica, la ciencia buscada por Marx parte de "supuestos reales" (*wirkliche Voraussetzungen*), "verificables de manera puramente empírica"[40], e insiste de forma paroxística en el "dato fáctico" y en lo "empírico" como rasgos distintivos del *modus operandi* de la nueva ciencia[41].

Y, lo que no es menos importante, el abandono de la filosofía resumido en la fórmula *den Boden der Philosophie verlassen* se resuelve, de manera contradictoria, en una persistencia inconsciente de la "forma filosófica"[42], tal como se hace evidente en cuanto consideramos la naturaleza del objeto de la nueva ciencia empírica. Porque no se trata de un objeto limitado, como el que cada ciencia empírica está llamada a tratar de acuerdo con su campo disciplinario. Por el contrario, el objeto al que se refiere es el *totum* histórico (la "ciencia de la historia"), una *totalidad dinámica y procesual*, que contiene la totalidad de las manifestaciones sociales considerada en sus desarrollos históricos. *La ideología alemana* está repleta de pasajes que atestiguan este deseo de querer descifrar la totalidad histórica[43]: la nueva *Geschichtsauffassung*, o visión de la historia –explica Marx– "también nos permite representar *la cosa en su totalidad* (*die Sache in ihrer Totalität*)" y se

caracteriza por el intento de “asumir *como base de la totalidad de la historia* (*als Grundlage der ganzen Geschichte*) la forma de las relaciones vinculada con ese modo de producción y que se origina en éste”[44].

Al delinear la tarea más importante de la nueva ciencia, Marx termina señalando una tarea que no solo va más allá de cualquier ciencia positiva, sino que está directamente conectada, de una manera demasiado obvia, con el programa de la *philosophische Wissenschaft* fichteano-hegeliana[45]. El resultado es una curiosa paradoja, ya diagnosticada por Giovanni Gentile, quien no había podido leer ni los *Manuscritos de París*, ni *La ideología alemana*: esta ciencia antimetafísica que aspira a ser una Wirkliche, positive *Wissenschaft* –o una *efectivamente real, positiva Ciencia* en sentido de saber de la totalidad– “tiene como objeto toda la historia” y no “la única historia que ha pasado”[46]. Hasta el punto de tematizar también la historia del futuro, el advenimiento del comunismo como resultado y “enigma resuelto” de la lógica inmanente del ritmo histórico.

En el mismo acto mediante el que aspira a establecer una nueva ciencia –antifilosófica y antihegeliana–, Marx vuelve a precipitarse en la *filosofía hegeliana*, de cuya fuerza de gravedad sigue prisionero por el método dialéctico, por el *Aufhebung*, o concepto de la *Superación o trascender preservando,* por el uso de la “contradicción” y, sobre todo, por el persistente recurso a la categoría de la Totalidad[47]. El hegelismo es evidente no solo en el *método dialéctico* al que el pensador de Tréveris continúa recurriendo en sus obras después de 1845, sino también en el *objeto de* sus investigaciones[48]: no se trata de un mero “vuelco” de la dialéctica hegeliana, como el propio Marx pretendía en *Das Kapital*[49], sino más bien de su aplicación a otro objeto[50], la *totalidad ontológica de la sociedad humana* concebida como un todo en movimiento, impulsado por las contradicciones hacia su propio “autogobierno” y su subsiguiente autorrealización[51].

Lo desarrollado por Marx es, entonces, una *absolutización idealista del proceso histórico*, concebido como el portador de una universalización ética de la humanidad: ésta última es concebida, a su vez, como una totalidad contradictoria porque está atravesada por el conflicto entre dos clases radicalmente opuestas, a su vez

entendidas como actores metafísicos de la *Weltgeschichte, o Historia del Mundo*[52]. El hiato entre totalidad y "ciencia empírica" se hace aún más evidente cuando se considera que Marx se refiere a un "vínculo" (*Zusammenhang*) entre la producción y las formas sociales, políticas e ideológicas de una sociedad dada en un momento histórico dado[53]. ¿Qué ciencia empírica puede ser capaz de tener una visión holística, una visión que aferre, *diacrónicamente,* el *totum* histórico (presente, pasado y futuro) y, *sincrónicamente,* la totalidad social, histórica y política de una sociedad en un momento dado de su desarrollo? *La ideología alemana*, que Marx pretendía que fuese una "autoclarificación" (*Selbstverständigung*), asume, por el contrario, inesperadamente el estatuto de "autoincomprensión de sí mismo", tanto en lo que se refiere a la supuesta "superación" de la "forma filosofía", como al concepto de "ciencia" al que ha llegado.

La ideología alemana se basa, de hecho, en una repetida superposición de la ciencia en un sentido positivista con la ciencia entendida como *philosophische Wissenschaft*, es decir, como "ciencia alemana", como "conocimiento absoluto" de la Totalidad explicado sobre la base de un principio material. Esta superposición equívoca se ve favorecida, además, por la interpretación ambigua y a menudo engañosa que Marx, a partir de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, o *Crítica de la Filsofía del derecho de Hegel,* propone del idealismo hegeliano como hegemonía de las ideas sobre la realidad[54]: Sin ánimo de ofender a nadie, y menos a Marx, la Idea de Hegel no es un conjunto de opiniones o concepciones del mundo, sino más bien la totalidad expresiva u objetivada de la realidad histórica y es por lo tanto la unidad inseparable de "estructura" y "superestructura", es decir, lo que Marx entiende por *dialéctica*, el punto de vista de la totalidad[55]. Gentile ya había señalado esto, argumentando que así como la Idea Hegeliana[56] no es algo opuesto a la realidad, sino que es la esencia misma de la realidad, así, en consecuencia "el asunto del materialismo histórico, lejos de ser externo y opuesto a la Idea de Hegel, se entiende dentro de ella, de hecho es una y la misma cosa con ella"[57].

Por otra parte, no se nos puede escapar cómo, con la "ciencia de la historia" puesta en marcha por Marx, nos encontramos en presencia de una *Geschichtsphilosophie*, de una *Filosofía de la*

historia[58] que descifra en los jeroglíficos del curso histórico un movimiento teleológico orientado hacia un futuro capaz deponerse como realización del proceso y dar sentido a los acontecimientos individuales que lo salpican. La "astucia de la razón" hegeliana se reconfigura como "*astucia de la producción*"[59]: Igual que para Hegel, la historia está gobernada por un *Weltgeist* o *Espíritu del Mundo,* que la mueve hacia adelante, determinando la transición de un "mundo histórico" a otro, y fomentando el desenmarañamiento progresivo y universal de la libertad mediante el uso de individuos y pueblos como otras tantas marionetas, también para Marx es la "producción" misma la que genera las condiciones esenciales para la realización del fin universal de la historia (el *altruismo universal* de la sociedad comunista como superación del egoísmo universal de la sociedad de mercado), y produce, para ello, no solo las condiciones concretas y objetivas, sino también los actores (los "esclavos asalariados") que completarán la empresa. En el marco de una heterogénesis de los fines que le resulta fatal, la burguesía, al defender y favorecer sus intereses de clase y el *statu quo*, genera inconscientemente las condiciones necesarias para la superación dialéctica de su modo de producción[60].

En consecuencia, parece existir una simetría sorprendente entre el movimiento de pensamiento, tanto de la Fichtheana *Wissenschaftslehre*,o *Doctrina de la Ciencia*, en sus diversos redactados, como de la Hegeliana *Phänomenologie des Geistes, o Fenomenología del Espíritu*, por un lado, y el *corpus* general de las obras marxianas posteriores a 1845, por el otro[61]. Los tres proyectos teóricos giran en torno a un común foco prospectivo, la necesidad de *abandonar el terreno de la filosofía, tradicionalmente entendida, para llega a la ciencia*, al "conocimiento absoluto"; pero con la diferencia capital de que, mientras Fichte y Hegel son conscientes tanto de lo que están abandonando como de lo que están fundando, Marx se precipita en una mala autocomprensión de sí mismo y en equívocos de diverso tipo[62]. A la lucidez respecto del *saber superado* (la filosofía) no le sigue una análoga claridad sobre el *saber hacia el que se mueve*, debido a que la ciencia a cuya búsqueda se está, no es sino una «falla sísmica» entre el positivismo y el idealismo, sometida al mismo equilibrio

contradictorio que existe entre la s*ciencie* y la *Philosophische Wissenschaft*[63].

La totalidad de la reflexión marxiana no hará sino debatirse en esta contradicción originaria que surge en ese texto preliminar que es la *Deutsche Ideologie*: el elemento "empírico" –la investigación económica, el estudio histórico de las "formas de producción precapitalistas", el análisis antropológico y sociológico, etc.– propio de las ciencias, será siempre injertado (en *Das Kapital* no menos que en *Grundrisse* y otros escritos de "madurez"[64]) en el marco más amplio de una *Wissenschaft filosófica* o, *Ciencia Filosófica,* que critica el conjunto holístico de la sociedad capitalista, apuntando a sus diversos aspectos: religiosos, políticos, sociológicos y culturales, orgánicamente interconectados[65]. En términos kantianos, por otra parte, Marx nunca podría haber codificado el concepto de "modo de producción", en la medida en que éste no es ni un fenómeno ni un noúmeno, y no podría haber concebido el comunismo mismo, excepto en términos de un juicio teleológico reflexionante –o subjetivo–[66]. De acuerdo con lo que ya hemos mostrado en las partes iniciales de nuestro trabajo, incluso en *Das Kapital* y en *Grundrisse* la perspectiva idealista sigue siendo, por lo tanto, la base sobre la que Marx construye su proyecto de crítica de la economía política. Por un lado, Marx cree haber descubierto el "núcleo racional dentro de la cáscara mística" de la dialéctica hegeliana, dándole la vuelta y haciéndola andar sobre el terreno material de la estructura y, por otro lado, construye, a partir de los *Grundrisse*, su análisis del modo de producción capitalista y sus determinaciones, modelándolo a partir de la *Wissenschaft der Logik*, de la *Ciencia de la lógica* hegeliana. El modo de producción capitalista se convierte así, en el discurso marxista, en el equivalente del *Begriff* de la *Wissenschaft der Logik*, del *Concepto*[67] de la *Ciencia de la Lógica*[68].

Nos encontramos, con Marx, en presencia de una *ciencia idealista de la Totalidad* en un doble sentido[69]: en el sentido de la *Fenomenología*, es una ciencia filosófica del curso dialéctico que recorre la historia hasta alcanzar el saber absoluto de la propia autoconciencia, absolutamente dueña de sí misma, porque –como resultado de la universalización real de la libertad– es finalmente libre de las contradicciones de las que está tejido el cosmos

capitalista[70]. Hegelianamente, “el comercio recibe su propio significado como creador de cosmos histórico histórico”[71] porque –algo negativo y al mismo tiempo positivo–, mediante el falso universalismo de los egoísmos globalizados, establece las condiciones para la universalización real de la emancipación humana. El fundamento de la reflexión marxiana consiste precisamente en una *idea unificada de humanidad*, y por lo tanto en una totalidad conceptual expresiva unitaria de la historia universal del género humano, concebida como el escenario de procesos estructurales de enajenación, apropiación, desenajenación, conquista y emancipación. Para Marx, como para Hegel, la “verdad” ya no coincide con la correcta determinación del objeto por el sujeto, sino que se identifica con el proceso histórico de progresiva autoconciencia del sujeto mismo (la humanidad), respecto de su posición en el cosmos social y de las contradicciones que lo animan[72]. Este aspecto se concluye, sobre todo, de la centralidad que posee, para el pensamiento marxista, la categoría filosófica del *Entfremdung*[73], o Enajenación, de “ser ajeno a sí mismo” en relación con las propias capacidades ontológicas, una categoría en virtud de la cual el cosmos capitalista se identifica con el reino de la escisión ontológica plenamente desplegada.

Marx ejecuta una operación teórica sin precedentes, al injertar la dialéctica de Hegel en la teoría del “valor-trabajo” de Smith[74]. Es, dicho hegelianamente, la *primacía de la cualidad sobre la cantidad* lo que le permite injertar la categoría (cualitativa) de *Entfremdung* en la categoría cuantitativa de “*valor*” (*Wert*), aspecto que solo puede entenderse desde el punto de vista de la *Wissenschaft der Logik*, o *Ciencia de la Lógica,* ya que el injerto de la teoría filosófica de la enajenación en la teoría económica del valor implica la primacía de la categoría cualitativa de enajenación respecto de la teoría cuantitativa del valor, y, al mismo tiempo, la fusión dialéctico-ontológica de ambas[75]. Además de Lukács[76], Bloch[77] y Preve[78], también Heidegger subrayó esto, argumentando que gracias a la categoría filosófico-hegeliana de *Entfrem-*
dung Marx “alcanza una dimensión esencial de la historia” (*in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht*), en la medida en que elabora la experiencia de la enajenación.

Es un triunfo de la racionalidad que, una vez analizadas las partes individuales que lo componen, el mundo capitalista revele su propia esencia de totalidad contradictoria; que, examinado holísticamente mediante la razón de la *Philosophische Wissenschaft –Ciencia Filosófica–,* muestre ser un mundo puesto cabeza abajo, en el que la producción material podría satisfacer las necesidades de toda la humanidad pero que, como consecuencia del «infinito malo» del beneficio y del egoísmo del Entendimiento abstracto[79], se rige en cambio según el fin del crecimiento ilimitado de la riqueza de unos pocos. El mismo movimiento con el que el capital genera progreso, riqueza y desarrollo lo lleva a negar esos recursos a la mayor parte de la humanidad, sometida a la "esclavitud asalariada" y a la miseria real; y esto en un paisaje espectral, en el que los verdaderos protagonistas son las mercancías y en el que la producción trata de reducir al máximo el tiempo de trabajo necesario para producir las mercancías, a la par que adopta el tiempo de trabajo como única medida y fuente de riqueza, con la consecuencia de que trata de limitar al máximo el tiempo de trabajo necesario y extender al máximo la duración del trabajo excedente del trabajador. En este sentido, *Das Kapital* y los *Grundrisse* constituyen *un Triumph der deutschen Wissenschaft*, tal como el propio Marx escribe en las dos cartas mencionadas, casi como si, al cabo, hubiera tomado nota de la verdadera naturaleza de su propio movimiento de pensamiento: "el autoengaño", así, al final, da un nuevo vuelco y se convierte en "autoclarificación"[80].

Ahora es necesario detenerse en la "*filosofía de la praxis"* de Marx, identificada por Gramsci como la clave de su pensamiento. En la reflexión de Marx se entrecruzan fructíferamente dos planos teóricos heterogéneos que, sobre todo, en su relación dinámica, posibilitan esa función expresiva unitaria generada por el encuentro entre la conciencia infeliz, que levanta acta de la naturaleza contradictoria del Todo, y la lucha del siervo por la transformación de lo real. Por un lado, tenemos una "ontología de la producción" basada en la asunción de la ciencia hegeliana de la totalidad contradictoria que se dirige hacia su propio *Aufhebung* o *Superación*; por otro lado, la reflexión marxiana se articula en forma de una "ontología de la praxis" basada en la Fichteana

Wissenschaftslehre –Doctrina de la Ciencia– y en su exigencia de transformar el mundo[81]. Si en el contexto de la primera ontología, "materialismo" alude al nexo real entre el plano material de producción y el plano ideal de las producciones intelectuales, en la segunda hace referencia metafórica a la praxis que transforma el mundo en lugar de limitarse a interpretarlo o reflejarlo[82]. En ambos casos, bajo el barniz de la metafórica materialista, hay un contenido claramente idealista.

Ya en la misma Tesis doctoral sobre la *Naturphilosophie,* o *Filosofía de la naturaleza* de Demócrito y Epicuro[83] no hay rastro alguno de materia propiamente dicha y el discurso marxiano –totalmente impregnado por el idealismo hegeliano– orbita en torno al problema de la libertad de la praxis y de la crítica, y a la exigencia de la transformación del mundo compendiada mediante la fórmula "devenir filosófico del mundo" (*philosophisch-werden-der-Welt*). La hipótesis de la física epicúrea, el *clinamen*,[84] se convierte así en metáfora tanto de la adhesión de la conciencia infeliz al universalismo transmitido por el polo proletario, como de la libre acción práxica, sustraída a cualquier presunta dinámica mecanicista[85]. Gentile ha elucidado el carácter *metafísico* de la filosofía de la praxis marxiana, partiendo de la observación de que el concepto de praxis, esto es, del "constante hacerse de la realidad"[86], es inherente a toda auténtica forma de idealismo. Es el idealismo, y solo el idealismo, el que percibe la verdad no como un dato fáctico a conocer, reflejar y transmitir, sino como el resultado de un hacer, de un actuar, de un producir que se despliega en la historia[87]. La intuición de Gentile –un *Fichte redivivivo*– remite de modo incluso demasiado evidente al tema de la fichteana Erste Einleitung, o Primera Introducción: un materialismo de la praxis es una contradictio in adiecto.

Por tanto, la filosofía de la praxis marxiana implica, no tanto una huida respecto de la filosofía clásica alemana (tal como, entre otros, creía Althusser[88]), sino una recuperación tan tenaz como disimulada de la misma. Como señalaron tanto Preve[89] como Garaudy, "encontramos en Fichte el germen, en forma abstracta, de la idea de la unidad de la teoría y la práctica y de la idea de la libertad como una necesidad postulada por la acción. El idealismo de Fichte es

una filosofía de la acción"[90] y, como tal, es metabolizado por Marx especialmente en las Once *Thesen über Feuerbach –Tesis sobre Feuerbach* (1845). La *umwälzende Praxis* o *Praxis Revolucionaria,* núcleo de la tercera de las *Tesis*, se convierte así en la versión "revolucionaria" de la Fichtheana *Tathandlung* o *Acción productiva*[91], del Yo que –metáfora viviente de la humanidad unitariamente pensada– es acción pura y resultado de dicha acción, en el marco de una relación entre el sujeto que diseña, actúa y modifica, y el objeto que es transformado, que es una negativa programática a hacer las paces con el mundo[92].

La primera tesis es una crítica sin parangón –en el mejor estilo[93] fichteano– del materialismo como dogmatismo que acepta el mundo en sus datos estáticos e inertes, concibiendo el objeto como un *Objekt*, como realidad dada, con prescindencia del sujeto y recibida pasivamente por él en "la intuición"[94]. El defecto del materialismo reside, para Marx, en el hecho de que "el *objeto* (*Gegenstand*), lo real, lo sensible, es concebido tan *solo en forma de objeto* (*nur unter der Form des Objekts*) o de intuición; pero no como actividad humana sensible, como *actividad práctica* (*Praxis*), no subjetivamente"[95].

En coherencia con estas premisas, la segunda de las *Tesis* es, a su vez, una refutación de la posición gnoseológica del reflejo, según la cual la verdad correspondería a la correcta percepción por parte del sujeto conocedor: "la cuestión de si una verdad objetiva pertenece al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino práctica. Es *en la actividad práctica* (*in der Praxis*) donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento"[96], según el nexo sujeto-objeto codificado por el idealismo fichteano. A la luz de esto, consiguientemente, debe ser leída la *Tesis* novena, en la que se pone en claro cómo *el Materialismo*, precisamente como consecuencia de su aceptación del carácter dado de lo real, no puede sino concluir aceptando el cosmos capitalista, en tanto que *Objeto* por derecho propio e inmutable: "la máxima altura que puede alcanzar el materialismo intuitivo, es decir, el materialismo que no concibe el mundo sensible como una actividad práctica, es la intuición de los individuos aislados de la 'sociedad burguesa'"[97].

El error fatal del materialismo reside, pues, en considerar el mundo en su objetividad positiva muerta, y no reconocer la actividad humana como una "actividad objetiva" (*gegenständliche Tätigkeit*), capaz de producir objetivaciones tan concretas como las externas. En la perspectiva marxiana, el hombre no se limita a contemplar las realidades circundantes y a reflejarlas *sub specie mentis*, sino que actúa, trabaja, transforma lo real incesantemente y, en este constante hacer, madura su propio pensamiento. En consecuencia, el objeto ya no puede ser considerado como cosa inmóvil, rígida y fetichizada (*Objekt*), sino como producto de la praxis humana objetivada (*Gegenstand*) tanto a nivel individual como colectivo[98]. La realidad externa no existe independientemente del sujeto social y comunitario, sino que se da siempre y solo como producto de su acción, como una objetivación "puesta" y, por eso mismo, susceptible de ser "quitada" por el sujeto mismo: "los filósofos solo han interpretado el mundo de diferentes maneras, pero se trata de cambiarlo"[99]. El materialismo dogmático debe dar paso al materialismo práctico, es decir, a un *pensamiento del hacer* que, fichteanamente, no puede aceptar la inmutabilidad del objeto. Según las coordenadas de la *Wissenschaftslehre*, la *Doctrina de la Ciencia,* la práctica del *Ich*, del *YO,* "es una *actividad* (*Tätigkeit*) que ya no es pura sino objetiva, que se pone como *ob-jeto (Gegestand)*, un algo lanzado al mundo, algo que está ahí enfrente"[100].

La historia adquiere así el estatuto de una secuencia de objetivaciones humanas y de superaciones de tales objetivaciones, en cuyo proceso dinámico van desarrollándose los pensamientos, las necesidades, las ideas y las representaciones: el *trabajo* y la *praxis*[101] constituyen una endíadis que permite comprender en qué sentido, para Marx, la realidad no sea nunca una "cosa en sí misma", sino que asuma siempre el estatuto de objetivación del sujeto mismo, de su obrar transformador que modifica la naturaleza con el trabajo y la sociedad con la praxis[102]. Este aspecto fue elucidado por Heidegger, quien comprendió el valor metafórico del materialismo al que Marx se adhiere y, al mismo tiempo, el carácter de *Gegenstand* y no de *Objekt* del objeto al que alude: *"La esencia del materialismo* (*das Wesen des Materialismus*) no reside en la afirmación de que todo es *materia pura* (*nur Stoff*), sino *en una*

determinación metafísica (*in einer metaphysischen Bestimmung*) según la cual todo lo existente surge en tanto que *material del trabajo* (*als das Material der Arbeit*)" y, a la par, de la praxis transformadora[103].

La primacía de la praxis es descrita también en la *ontología de la producción de* la *Deutsche Ideologie* en la que, sin embargo, más que fichteanamente, sobre la praxis revolucionaria, se insiste –hegelianamente– sobre el *Arbeit* o *Trabajo,* como proceso de mediación entre el hombre y la naturaleza[104], y más precisamente como "hominización" de la *Natur*, o *Naturaleza*, en tanto que rasgo distintivo del hombre. El "materialismo de la coseidad" de Feuerbach "no se percata de que la realidad sensible circundante no es una realidad, inmediatamente dada desde toda la eternidad, siempre idéntica a sí misma"[105], sino que es más bien "un resultado histórico, el resultado del obrar de multitud de generaciones"[106]; con la consecuencia de que la realidad en su conjunto es el resultado histórico del trabajo humano, y la naturaleza en sí misma no existe en ninguna parte, excepto, quizás, en "alguna isla coralina formada en tiempos recientes"[107]. No existe, para el género humano, una naturaleza no mediada por el trabajo. Ni, por tanto, y una vez más, un objeto que no esté mediado por el sujeto.

A medio camino entre la *Philosophische Wissenschaft,* o *Ciencia Filosófica,* hegeliana y la filosofía de la *Praxis* fichteana, la reflexión marxiana parece, sin embargo, precipitarse en una contradicción irresoluble. Por un lado, es la "astucia de la producción" inmanente la que lleva, a través de las contradicciones reales, al *Aufhebung* o superación, de la realidad capitalista y, por otro lado, solo la praxis humana del siervo unida a la conciencia infeliz burguesa puede derrocar concretamente, por la vía revolucionaria, al *Nicht-Ich* o *No-Yo* capitalista. En realidad, como ya había destacado Bloch[108], entre las dos instancias de la historia y de la praxis humana no hay oposición, sino *sinergia*, en la medida en que la historia crea la posibilidad real de superar el sistema existente y corresponde a la praxis humana traducirlas en acto y "materializarlas". Versión sociopolítica del "Entendimiento activo"[109] de la tradición aristotélica, el siervo no hace otra cosa que transformar en realidad, mediante la

práctica revolucionaria, las concretas posibiliddes surgidas de la dinámica dialéctica del proceso histórico.

La propia concepción del sujeto humano como ζωον πολιτικον, propuesta por Marx como antídoto frente al individualismo robinsoniano, por lo demás, es coherente con las líneas de desarrollo del pensamiento fichteano y hegeliano[110]. Lejos de ser un átomo social por derecho propio, el individuo es, *por naturaleza* comunitario, sociable, política e históricamente determinado por el grado de desarrollo de la sociedad en la que se encuentra:

> "El hombre, en el sentido más literal del término, no solo es una ζωον πολιτικον, *un animal social* (*ein geselliges Tier*), sino un animal que solo puede aislarse en la sociedad. La producción del individuo aislado fuera de la sociedad [...] es una absurdidad equivalente a la de la formación de una lengua sin la existencia de individuos que vivan y hablen juntos"[111].

En el cosmos capitalista, en vez de una comunidad de individuos libres y solidarios, prolifera un sistema de soledades desarraigadas y antagónicas, con la consecuencia de que la sociedad, en lugar de constituirse como un lugar comunitario donde cada uno "puede *desarrollar en todas direcciones sus propias inclinaciones* (*seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden*)"[112], se autonomiza y se convierte en una fuerza hostil para el siervo, un lugar enajenado en el que cada uno lleva su poder social en el bolsillo y el sometimiento está mediado por la producción y las mercancías. Según Marx, el futuro *Reich der Freiheit,* o *Reino de la Libertad,* producido por la unión del proceso dialéctico de la historia y la praxis humana sentará las bases de una comunidad que finalmente estará a la altura del Género humano[113], liberada de la "competencia por la existencia" a la que el capitalismo condena a los hombres, y en cuyo centro estará la satisfacción, "desde un punto de vista cosmopolita", de las necesidades de la comunidad humana que finalmente se enseñoreará del proceso de producción y que ya no será enseñoreada por el mismo[114]. "Solo *en la comunidad es posible la libertad personal* (*in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich*)"[115], porque la libertad no consiste en el aislamiento robinsoniano respecto de los otros sujetos humanos, sino en la libre convivencia solidaria con ellos: para que el individuo se desarrolle

plenamente, de manera poliédrica y multidireccional, es necesario que sea colocado en una *comunidad de individualidades libres*, dotadas de igual libertad de evolución, de tal manera que cada uno pueda concebir a los demás individuos no como un obstáculo a su propia libertad (según los cánones del individualismo burgués), sino más bien como un recurso precioso a través del cual aumentar su propia libertad, promoviendo el libre desarrollo de las libertades de todos los demás.[116] Solo así, de la unión de las luchas de los siervos por el *Anerkennung,* o *Reconocimiento,* con la conciencia infeliz burguesa, a su vez aliadas con el movimiento de universalización de la libertad promovido por el proceso de la historia, surgirá una comunidad de individualidades libres a escala cosmopolita que realizará el potencial ontológico del ser humano[117].

En este encuentro alquímico entre las dos instancias de la crítica radical del mundo capitalista y del proyecto de emancipación universal consiste la actualidad del pensamiento marxista. En el desierto actual del capitalismo globalizado, Marx ha adoptado la apariencia de un náufrago que, tras un sinfín de naufragios, ha arribado a una isla desierta[118]: sobrevivió a su incorporación, primero, al marxismo elaborado por encargo, de la socialdemocracia alemana; posteriormente, al leninismo falsificado por Stalin entre 1924 y 1926; y, finalmente, a la actual criminalización ininterrumpida de la que es objeto su pensamiento. Esta supervivencia se explica por el hecho de que Marx sigue siendo el "rastreador" de un problema no resuelto que no deja de perseguirnos[119]. Su pensamiento no cesa de indicarnos que en el mundo del presunto "fin de la historia" algo, después de todo, sigue faltando.

---

1. Ver C. Preve, *Marx inattualle. Heredità e prospettiva*, cit., pp. 15 y ss. Ver H. Lefebvre, *Une pensée devenue monde. Faut-il abandonner Marx*? 1980; tr. it. por A.M. Tonazzi, *Abandonare Marx?* Editori Riuniti, Roma 1980; J. Wolf, *Why read Marx Today?* Oxford University Press, Oxford 2003.
2. Ver S. Petrucciani, *Marx al tramonto del secolo: teoria critica tra passato e futuro*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 13 y ss.
3. Es la imagen propuesta por C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, cit., pp. 7-15.
4. Los aspectos menos convincentes del análisis marxiano se refieren a las "aboliciones" que propone: abolición de la *filosofía*, del *Estado*, de la *religión* y de la *familia*. Si estas "aboliciones" podrían ser revolucionarias y antiadaptativas en el contexto del capitalismo dialéctico, en la fase especulativa actual se vuelven funcionales al sistema de producción, que no por casualidad se convierte en promotor de los mismos, liquidando *la filosofía* como

una metafísica inútil (para evitar así ser juzgado), la *familia* como forma "burguesa" (para poder eliminar la estabilidad de la vida familiar como obstáculo a la precariedad universal del trabajo y de la existencia), la *religión* como forma de expresión anticuada (de modo que solo domina la religión de la "forma mercantil"), el *Estado* como estructura política inadecuada (para qu dominen los automatismos globales del mercado, sin que haya ningún poder político nacional capaz de oponerse a ellos). Ver C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, cit., pp. 81 y ss.

5. En *Mein Weg zu Marx –Mi camino hacia Marx–* (1957), Lukács escribe: "la relación con Marx es la verdadera piedra de toque para cualquier intelectual que se tome en serio la clarificación de su propia concepción del mundo, el desarrollo social, en particular la situación actual, su propia posición y su propia actitud hacia él. Da la medida sobre la seriedad, la escrupulosidad y hasta qué punto quiere, éste, consciente o inconscientemente, evitar una postura clara en las luchas de la historia actual" (G. Lukács, *Mein Weg zu Marx*, 1957; tr. it. editado por U. Gimmelli, *La mia via al marxismo*, Einaudi, Torino 1968, p. 13).

6. Para una discusión, con un sesgo político, sobre el vínculo entre el pensamiento y la acción práctica partidista en Marx, véase G.M. Bravo, *Karl Marx*, Angeli, Milán 1986.

7. Sobre el vínculo entre la política y el rechazo del cosmos burgués en Marx, véase S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, 1968: tr. it. *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Il Mulino, Bolonia 1972; M. Barbier, *La pensée politique de Karl Marx*, L'Harmattan, París 1992; D. Coccopalmerio, *La teoria politica di Marx*, Giuffrè, Milán 1970; J. M. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

8. Existen, sin embargo, notables excepciones. En primer lugar, C. Preve, *Una aprossimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, cit., pp. 37 y ss*. Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007; T. Rockmore, *Marx after marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell, Oxford 2002; E. Balibar, *La Filosofia di Marx*, cit., pp. 31 y ss.

9. No solo puede concebirse su *Denkweg*, o estilo de pensamiento –a partir de 1843, con sus escritos sobre la filosofía de la ley hegeliana– como un intento incesante de distanciarse del idealismo de Hegel, sino que el propio Marx nunca deja de subrayar que su propio proyecto teórico debe ser considerado en términos de una *Geschichtsauffassung materialista*, o concepción histórica materialista, o, como Engels lo llamaría, de un *Materialismus histórico*. Véase en particular R. Fineschi, *Marx y Hegel. Contribuciones para una relectura*, cit., pp. 120 y ss. El mayor mérito de este libro radica en su radical cuestionamiento de la corrección de la interpretación marxiana de Hegel, en el conocimiento de que "una cosa es Hegel, otra es Hegel interpretada por Marx" (ibíd., p. 185).

10. K. Marx, *Per la critica de la Economia politica,* cit., p. 5. A fin de cuentas, si las autodeclaraciones de los autores agotaran la complejidad de su obra y de su reflexión, tanto la historia de la filosofía como la de la hermenéutica serían superfluas.

11. E. Balibar, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 31.

12. Ver C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo* cit., pp. 64 y ss.

13. En lugar de definir estas determinaciones heterogéneas como praxismo, estructuralismo, ateísmo, etc., Marx optó por subsumirlas bajo el concepto de "materia": en todo caso, esto no coincide con la materia entendida empíricamente, objeto de las ciencias empíricas, con el "sistema de materia en movimiento regido por leyes [...] determinable con precisión matemática" (P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Torino, Einaudi 1975, p. 238).

14. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, Sansoni, Florencia 19745 (1899), p. 164.

15. Sobre el certificado de nacimiento del marxismo en Engels y Kautsky, véase M. Rubel, *Marx critique du marxisme*, 1974; tr. it. editado por B. Bongiovanni, *Marx critico del marxismo*, Cappelli, Bolonia 1981; C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 127-140.
16. Séanos permitido remitir al lector nuevamente a nuestro *Bentornatto Marx!* cit., págs. 35 y ss. Véase también C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 30 y ss.
17. Id., *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 120 y ss.
18. N. del T. El término *Verstand*, o «Entendimiento» –en italiano «Inteletto», pero no traducible por «intelecto» al español– se opone a Vernunft o «Razón», y ambos son propios de la filosofía de Hegel. Referidos ambos, ahora, a la sociedad: Entendimiento es la disposición intelectual, tanto propia del sentido común, como de las ciencias sociales, que cosifica aquello sobre lo que se reflexiona y lo considera un objeto inmutable puesto ante nosotros, y respecto del cual, sin pensar en que podemos cambiarlo, porque es resultado de nuestro hacer, actuamos, o respecto del cual elaboramos investigación científica. La sociedad, nosotros, es puesta ante nosotros o «representada» como si estuviera en un «escenario» que está ante nuestra reflexión y que nosotros tan solo podemos conocer. Esta forma de relacionarnos con la realidad que creamos es fundamental y da óptimos rendimientos. Así lo expresa Hegel, que cree que el Entendimiento es el fundamento del pensar y que la misma «Razón», sin «Entendimiento» no tiene sentido. No se cruza una calle proponiéndose convocar una asamblea de peatones y conductores, ni –tampoco– elaborando problemas matemáticos de móviles. Las ciencias operan a partir de esta intepretación y dan excelentes resultados. Pero esta relación entre nosotros, los estudiosos, y lo que también es nosotros, esto es, aquello que constituye la sociedad y queremos estudiar, debe ser tan solo protocolar, y no debe hacernos olvidar que lo estudiado no es cosa, sino intersubjetividades organizadas entre sí que generan actvidad conscientemente: nosotros. De lo contrario cosificamos y naturalizamos aquello que no es sino nuestro hacer objetivado. Ese otro saber, que nos explica que la realidad social no es sino nosotros, y que nosotros somos «toda realidad» social, es la «Razón» o Vernunft, e incluye, junto al saber de que el mundo social es objetivación práxica nuestra el saber que la praxis y el saber hacer aplicado en ella es producto de nuestras consciencias. En caso de que esto no fuese así y la Razón no tuviese «razón», esto es, en caso de que la objetificación cosificadora que opera el Entendimiento se correspondiera con la realidad social, la cual sería cosa natural, la sociedad no podría ser modificada por la intervención de las consciencias activas, dado que la existencia de la sociedad no sería consecuencia de nuestra acción gobernada por nuestras consciencias; la sociedad sería inmodificable, pues sería objeto a parte de nuestra consciencia. O tan solo sería modifiable si, en ese objeto natural, la sociedad, existise alguna entidad interna, objetiva, que impeliese a la sociedad a moverse: fuerzas productivas, tecnología, etc. Dado que la sociedad no es sino nosotros mismos en interrelación activa consciente, tal como explica la Razón, tenemos la posibilidad de llegar a poder cambiar a la sociedad, cambiándonos, cambiando nuestro hacer. En caso de que la sociedad fuese objeto natural ajeno a nuestra consciencia y voluntad, la filosofía tendría un papel instrumental o ancilar, pues limitaría su tarea a tratar de comprender si nuestro conocimiento sobre la sociedad es posible, es correcto, etc, si los fundamentos de las ciencias son adecuados, etc. Filosofía del conocer, epistemología, etc.
19. La paradoja continúa con Lenin, quien elogia a Hegel, argumenta que uno no puede entender a Marx sin haber leído la *Ciencia de la Lógica*, y luego abraza la teoría positivista-gnoseológica del Reflejo, y liquida el idealismo como filosofía reaccionaria. Véase T. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, Manifestolibri, Roma 2004.
20. Cf. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 127 y ss.
21. N. del T: Solo si se tiene en cuenta que el mundo humano es producido por nosotros –por nuestro hacer intrsubjetivo que genera objetivaciones, tales como máquinas, alimentos,

casas, instituciones sociales, etc– y que todo hacer es consecuencia de la aplicación de ideas que dirigen la actividad –saber hacer–, se puede etender la verdad de la Filosofía Idealista. Esta no dice que el mundo sea fruto de nuestra imaginación o ensoñación, sino que el mundo social humano creado por nuestras manos, es objetivación de saber hacer, también ingeniado por nosotros, el cual es no otra cosa que Ideas.

22. Véase en este sentido, Cf. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., págs. 120 y ss.

23. La admisión de la "dialéctica de la naturaleza" –extraña al pensamiento de Marx– nos permite pensar en la transición del capitalismo al comunismo como un proceso de historia natural, en el que las leyes económicas del desarrollo de la sociedad están dotadas del mismo estatus que las leyes físicas, químicas y biológicas de la evolución natural. Sobre el concepto de naturaleza en Marx, ver P. Burkett, *Marx and Nature*, St. Martin's, Nueva York 1999; A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 1962; tr. it. *El concepto de naturaleza en Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969.

24. N. del T. Fusaro se refiere al libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, en el que éste, ingenuamente, arremete contra dos grandes cientificos y filósofos de la ciencia, Mach y Avenarius. Estos, en la tradición kantiana, consideraban que la ciencia no es reflejo de la realidad, sino elaboración activa, creativa o imaginativa, de la mente, a partir de las sensaciones que le llegan a la misma, y sin que sea posible saber, fuera de esa elaboración imaginativa llamada ciencia, qué es lo que hay «al otro lado de las sensaciones».

25. Véase en este sentido, C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., págs. 120 y ss.

26. Id., *Il comunismo storico novecentesco (1917-1991): un bilancio storico e teorico*, cit., pp. 20 y ss.

27. Véase en este sentido, págs. 10 y ss. N. del T: recordemos que toda ciencia elabora pensamiento tan solo sobre un area de la realidad social. A eso se le denomina proceder mediante «reducción analítica» o construcción intelectual –artificial– de un objeto de conocimiento restringido a dicha área. La ciencia carece en consecuencia de elaboración sobre la totalidad real, solo sobre sus partes, y no puede opinar, tampoco, sobre el futuro evolutivo de las mismas, sino solo sobre su realidad actual.

28. Desarrollamos este tema en *L'Ideologia tedesca tra critica della spettralità e fondazione della scienza filosofica*, cit., pp. 19-306.

29. Como Karl Korsch señaló, "*la teoría de Marx no es ni una filosofía materialista positiva ni una ciencia positiva*. De principio a fin es una *crítica* teórica y práctica de la sociedad existente": K. Korsch, *Why I am a Marxist*, 1935; tr. it. editado por G.E. Rusconi, *Perché sono marxista*, en Id., *Dialettica e scienza nel marxismo*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 178. Según Korsch, el hecho de que la crítica fuera el alma de la reflexión marxista es "evidente a partir de los mismos títulos de los libros de la madurez y la juventud" (ibíd., p. 179). Véase también E. Renault, *Marx et l'idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l'idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999.

30. Nos remitimos, una vez más a nuestro *Bentornato, Marx!* cit., págs. 45 y ss.

31. La "Singularidad" del pensamiento marxista –su embarazosa excesividad con respecto a las filosofías del canon occidental– radica no solo en su apertura hacia la realidad histórica, en ese entrelazamiento de geometrías variables entre pensamiento y mundo, que coloreó el "siglo corto" con lágrimas y sangre, sino también en la imposibilidad de que sea entendido a través de citas tomadas del *corpus de las* obras marxianas. Laboratorio incandescente de ideas y sugerencias *en proceso constante de hacerse*, el pensamiento de Marx se configura como un taller abierto de preguntas y contradicciones, como una "obra abierta", dentro de la cual las obras están *en permanente transformación*: y esto no solo por el carácter despiadadamente (auto)crítico de su autor, sino también por el objeto mismo de sus textos, ese acontecimiento histórico que a menudo ignoraba los diagnósticos

y pronósticos de Marx, obligándolo siempre desde el principio a reescribir sus propias teorías. Más que ningún otro exponente del canon occidental, Marx se corresponde con la definición de Foucault, según la cual "la única unidad que podemos reconocer en la 'obra' de un autor es una cierta función de explicación de sentido" (M. Foucault, *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*, 1968; tr. it. editado por A. Cutro, *Sull'archeologia delle scienze. Respuesta al Círculo de Epistemología*, en Id., *Il sapere e la storia. Sull'archeologia delle scienze e altri scritti*, Ombre Corte, Verona 2007, p. 41), un horizonte teórico que, a menudo no es explicitado, ni es fozado a hacerse coherente con el pensamiento inmediatamente anterior, elaborado, y que actúa como "bajo continuo" en sus elaboraciones. Es necesario, por tanto, emprender el "largo camino" de un "plustrabajo hermenéutico", partiendo de las citas y mostrando en qué sentido encierran de forma sintética la función explicativa del pensamiento marxista.

32. Id., carta a F. Lassalle del 12 de noviembre de 1858, en *MEW*, cit., XXIX, p. 567.

33. N. del T: «Ciencia inglesa»: es decir, lo que denominamos habitualmente «ciencia»; frente a *Wissenschaft,* cuyo sentido sería el de Saber total explicativo de sentido que revela lo que es una Totalidad, y que incluiría la autoconsciencia de que somos nosotros los que creamos mundo y sentido.

34. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 72 y ss.

35. K. Marx, carta a C. W. Leske del 1 de agosto de 1846, en Marx – Engels Opere Complete (en adelante *MEOC*), Editori Riuniti, Roma 1972 ss., XXXVIII, pp. 455-457.

36. Véase L. Althusser – E. Balibar, *Lire le "Capital"*, 1965; tr. it. editado por M. Turchetto, *Leggere il "Capitale"*, Mimesis, Milán 2006; L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; tr. it. *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974 [nueva traducción, editada por M. Turchetto, Mimesis, Milán 2008]. Desde la perspectiva de Althusser, la *Deutsche Ideologie* ocuparía un lugar central, presentándose como el "umbral de trabajo" en el que se repudia la filosofía y se sientan las bases para el nuevo paradigma científico.

37. A este tema hemos dedicado el ensayo introductorio a la *ideología* marxista-ingeliana *alemana: La "ideologia tedesca", tra critica della spettratiltà e fondazione della sciencia filosofica* cit., pp. 19-306.

38. "Solo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia": K. Marx – F. Engels, Ideologia tedesca, cit., p. 1577.

39. Ibid. pág. ٧٩١.

40. *Ibidem*.

41. Cfr. C. Bhiku Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1982; P. Tort, *Marx et le problème de l'idéologie. Le modèle égyptien*, PUF, París 1988.

42. Ver P. Vinci, *La forma filosofia en Marx. Commento all'Ideologia tedesca"*, cit., pp. 9 y ss.

43. El vínculo entre Marx y Hegel en relación con la noción de "totalidad" ha sido destacado por varios autores, entre ellos G. Lichtheim, *From Marx to Hegel*, Orbach & Chambers, Londres 1971; C.J. Arthur, *Dialectics of Labour. Marx and his Relation with Hegel*, cit.; J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, 1955; tr. it. *Saggi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milán, 1963.

44. *Ibidem*.

45. El Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia y consciencia de clase)* (1923) es el autor que más enfatizó esta recaída en la filosofía de Hegel, que actúa como un "bajo continuo" de la nueva ciencia: "la categoría de la totalidad, el dominio decisivo y omnilateral del todo sobre las partes es la esencia del método que Marx toma de Hegel,

reformulándolo de una manera original y situándolo en la base de una ciencia enteramente nueva" (G. Lukács, *Storia e conscienza di classe,* cit. p. 35).
46. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 51.
47. La categoría *Totalität* sigue estando inextricablemente ligada a la filosofía. Todo el itinerario marxista, empezando por *La ideología alemana*, toma la forma de un "parricidio fracasado" con respecto al pensamiento de Hegel. Véase R. Finelli, *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx,* Bollati Boringhieri, Turín 2004. Véase M. Jay, *Marxism and Totality: the Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity, Cambridge 1984.
48. Cf. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 36 y ss.
49. Véase K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 45. El joven Marx critica a Hegel por haber dado prioridad a la Idea y por haber elaborado una filosofía de la historia "centrada en el Espíritu", que los sumerge, así, en un "misticismo" especulativo, pero luego él mismo sigue siendo hegeliano en la medida en que invierte (y preserva la estructura de la misma, en consecuencia) la filosofía de la historia hegeliana, "materializándola", haciéndola descansar en el elemento material de la producción y las relaciones de producción. El Marx maduro, por su parte, cree haber descubierto "el núcleo racional dentro de la cáscara mística" de la dialéctica hegeliana, dándole la vuelta y haciéndola andar sobre el terreno material de la "estructura" y, por otro lado, construye –a partir de los *Grundrisse*– su análisis del modo de producción capitalista y sus determinaciones, modelándolas a partir de la *Wissenschaft der Logik* o *Ciencia de la Lógica,* hegeliana.
50. No se trata, tampoco, según el lugar común que se encuentra ya en Engels, de una adopción del "método" dialéctico hegeliano (revolucionario) en detrimento del "sistema" (conservador): Marx adopta *por entero* la dialéctica hegeliana, incluso si tenemos en cuenta que ésta no es en absoluto un "método" a aplicar a la historia, la naturaleza o el individuo, sino que es, por el contrario, una unidad inseparable de lógica, ontología y axiología.
51. Cf. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 55 y ss.
52. Ver Id., *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, cit., pp. 23 y ss. Nos remitimos también a nuestro *Marx e l'infuturamento della filosofia della storia di Hegel,* cit., pp. 147-168.
53. Véase K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., pp. 343 y ss.
54. Véase por ejemplo K. Marx – F. Engels, *La sacra famiglia*, cit., p. 109. Ver R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, cit., p. 74.
55. C. Preve, *Storia della dialettica*, cit., págs. 135 y ss.
56. N. del T. La «Idea», en Hegel, que concibe el mundo como objetivación o expresión del hacer del esíritu, es la denominación para el «Concepto/Begriff», o proyecto que organiza un orden práxico –por ejemplo el capitalismo– *en su realización concreta, o sea, más sus condiciones concretas de realización praxica,* que pueden variar de un lugar y momento a otro . La Idea es la «verdad» del Concepto; es su objetivación en un mundo concreto, subsumiendo, para ello, saberes práxicos etc., anteriores. El capitalismo puede ser tomado como ejemplo de proyecto o «Concepto», que se desarrolla en concreto, de diversa forma en diversos periodos y sociedades concretas: «Idea». La idea es, tal como escribe Gentile –ver a continuación–, denominación para la esencia misma de la realidad. Por tanto, «Idea» no es denominación para Ideología, cosmovisiones, etc, sino denominación para un orden práxico concreto.
57. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 55.
58. El sistema de la *geschichtsphilosophisch* de Marx sigue siendo hegeliano. Fiel al principio hegeliano de la "totalidad" (*das Wahre ist das Ganze/ la verdad es el todo*), Marx desarrolla una concepción "holística" y "dialéctica" de la historia, entendiendo el proceso histórico como un devenir producido por las contradicciones dialécticas y orientado hacia un fin último con respecto al cual cada una de las épocas históricas (los "modos de

producción") no son más que etapas preparatorias y transitorias. Además, la perspectiva marxista se basa en la idea de que existe un sujeto histórico-filosófico (los "héroes" de Hegel se convierten en el "proletariado" de Marx) que "hace historia" y que, con sus acciones, le permite avanzar hacia el objetivo final. También en la perspectiva de Marx, como en la de Hegel, el pleno desarrollo de la libertad universal se asume como el *telos* inmanente de la historia, aunque para Marx no sea una meta ya alcanzada, sino más bien una meta situada en el futuro. Dejando aparte esta diferencia, Marx abraza una concepción del desarrollo histórico que sigue la filosofía de la historia "triádica" de Hegel, fundada en la secularización del esquema teológico de "caída" y "redención" y articulada en las tres fases de la libertad inicial de *uno* en el mundo asiático, la libertad de *algunos* en el mundo greco-romano, y la libertad final de *todos* en el mundo moderno. Por último, el comunismo es concebido dialécticamente, en términos hegelianos, como la *Negación de la Negación*, y por lo tanto como un "resultado" y, al mismo tiempo, como una "inversión" de la totalidad del proceso. Ver en particular, N.S. Arnold, *Marx's Radical Critique of Capitalist Society*, Londres-Nueva York-Toronto 1990; B. Chavance, Marx et le capitalisme. *La dialectique d'un système*, Colin, París 2005.

59. Nos referimos aquí a nuestra *Introducción* a K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., pp. 7-214.

60. "Hacemos referencia a ideas que revolucionan una sociedad en su totalidad: con esta expresión tan solo se argumenta que, *dentro de la vieja sociedad, se han constituido los elementos de una nueva sociedad* (*sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben*) y que con la desintegración de las antiguas condiciones de existencia, avanza a la vez la desintegración de las viejas ideas": K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 282. Véase A. Chryssis, The Cunning of Production and the Proletarian Revolution in the "Communist Manifesto", en M. Bowling (ed.), *The Communist Manifesto. New Interpretations*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, pp. 97-105.

61. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 68 y ss.

62. Véase en este sentido, págs. 46 y ss.

63. Véase en este sentido, págs. 73 y ss.

64. También desde este punto de vista, además, se hace manifiesta la debilidad de la tesis althusseriana de la *coupure épistémologique*: nos impide comprender el horizonte unitario del pensamiento marxista y, al mismo tiempo, el hegelismo que lo acompaña. Cf. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., p. 323: "Se habla a menudo del contraste entre sus [*de Marx*] escritos juveniles `filosóficos' y el espíritu exactamente científico, puramente económico del *Capital*. Así planteada, esta contraposición no resulta sostenible, y no se puede tener en cuenta ese pretendido giro de la filosofía a la economía". Contra la tesis de la "ruptura epistemológica", nos referimos también a nuestro *Bentornato Marx!* cit., págs. 103 y ss.

65. Marx no se limitó a "coquetear" aquí y allá con la dialéctica hegeliana, sino que la hizo íntegramente suya aplicándola a un nuevo objeto, al "modo de producción capitalista", entendido hegelianamente como una totalidad contradictoria, como un todo dentro del cual las partes están en contradicción dinámica. Véase K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 45.

66. K. Vorländer, *Marx und Kant*, Verlag der Deutschen Worte, Viena 1904.

67. N. del T: «Begriff» o «Concepto» es un término técnico hegeliano fundamental. La Filosofía de Hegel postula la identidad entre sujeto y objeto. Es decir, la praxis genera, a la vez, el mundo objetivado y la subjetividad. El Concepto/ Begriff, en consecuencia con lo dicho, es término que, si existe en uno de los dos lados creados por la praxis, debe existir también en el otro. «Concepto/Begriff», desde el punto de vista de la subjetividad, es una

forma de conocimiento de la realidad como totalidad concreta. Es consciencia sobre ese mundo, que, además, se sabe a sí misma forma de consciencia histórica inherente al mismo. «Concepto», en tanto término de reflexión sobre la realidad, es término de la «Razón»: el saber que nosotros somos toda realidad y somos autoproductores totales de nosotros mismos: a la vez de nuestro ser real y de nuestra consciencia. Hasta aquí el «concepto» desde la parte subjetiva o consciencia. Pero Concepto/Begriff, según nos explican, es término que, tanto en español como en alemán tiene que ver con la noción de «Concebir» y de «concepción» –la femenina–; es entidad inherente al orden material creado. Begriff es el principio real, ordenador de la actividad material que genera mundo. Es pensamiento que ordena internamente la acción de una comunidad. Es entidad ontológica, ahora no gnoseológica. –«Modo de producción» es «Begriff»–. Si podemos alcanzar a elaborar mediante la consciencia teorética un Begriff explicativo de un mundo, es porque ese mundo social humano es objetivado por una praxis sistémicamente organizada por un proyecto o Begriff, pensamiento que genera la praxis. El Begriff está en el sujeto y en el objeto.

68. Véase H. Reichelt, *La struttura logica del concetto di capitale in Marx*, cit., pp. 77 y ss.

69. Ver C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, cit., pp. 83-85.

70. Como señaló Lukács, Marx ha aceptado "el mayor legado de la filosofía hegeliana: la idea de desarrollo, en el sentido de que el espíritu se desarrolla coherentemente desde una completa falta de conciencia hasta una clara conciencia de sí mismo" (G. Lukács, *Cultura e rivoluzione a cargo de* G. Spagnoletti, Newton, Roma 1975, p. 46).

71. "Der Handel sine welthistorische Bedeutung erhält": G. W. F Hegel *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit. p. 505

72. C. Preve, *Storia dell'etica*, cit., pp. 169 y ss.

73. Para una reconstrucción de la noción de enajenación y su papel en el pensamiento marxista, nos remitimos a los siguientes textos: E. Pasini, *Alienazione*, en P.P. Portinaro, *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, págs. 3-18; F. Geyer, *Alienation Theories: a General Systems Approach*, Pergamon Press, Oxford 1980; K. Lang, *Alienation*, en J. Gould – W. Kolb – L. William (ed.), *A Dictionary of the Social Sciences*, Tavistock-Unesco, Nueva York 1964; P. Ricoeur, *Aliénation*, en *Encyclopaedia universalis*, vol. II. I, París 1968; C. Camporesi, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Florencia 1964; L. Albanese, *Il concetto di alienazione: origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma 1984; I. Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, Merlin, Londres 1970; B. Ollman, *Alienation: Marx's Critique of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1971; A. Oppolzer, *Entfremdung und Industriearbeit. Die Kategorie der Entfremdung bei Karl Marx*, Pahl-Rugenstein, Köln 1974.

74. Ver C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, cit., pp. 10 y ss.

75. Véase E. V. Il'Enkov, *Dialectica abstraktnogo i konkretnogo v "Kapital" Marksa*, 1960; tr. it. editado por V. Strada – A. Sandretti, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel "Capitale" de Marx*, Feltrinelli, Milán 1961. La unión de la teoría económica y la teoría de la enajenación en Marx está apoyada por C. Napoleoni, *Discorso sull'economia politica*, Bollati Boringhieri, Turín 1985.

76. Véase G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit.; Id., *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., págs. 55 y ss.

77. Ver E. Bloch, *Il principio speranza*, cit. 1968; Id., Über *Karl Marx*, tr. it. editado por R. Bodei, *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonia 1972.

78. Cf. C. Preve, *Una aprossimazione al pensiero di Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 85 y ss.

79. N. del T: La noción de «Infinito malo» es hegeliana. Hace referencia a la inacababilidad de algo, a la incapacidad por parte del espíritu, una vez ha adoptado un proyecto, de

completarlo y concluirlo, de llegar a su fin –o perficio/ perfectum), precisamente debido a su necesidad de aumentar o acrecer incesantemente, en cantidad indefinida, lo que hay. Recoge la noción de «Desmesura» y «Hybris», de la filosofía clásica. El «infinito Bueno» se reserva para la capacidad del espíritu de poner siempre un nuevo proyecto; no hace referencia a la inacababilidad acumulativa sin límites, sino a la indefinición ontológica, que posibilita siempre el cambiar de proyecto.

80. Althusser tiene razón cuando, en *Pour Marx,* argumenta que, como Cristóbal Colón, Marx descubre un continente (el "Continente de la Historia"). Lo que une a estos dos "descubridores de continentes" es también la paradoja de que su éxito surge como consecuencia directa de un error: igual que Colón descubrió América en su camino hacia lo que él creía que era Asia, Marx descubrió una ciencia filosófica "idealista" de la historia y de la sociedad capitalista justo cuando creía que había desechado definitivamente la filosofía y el idealismo. Más que de Hegel, Marx se aleja gradualmente de la interpretación distorsionada y mistificante de la que él parte, al comienzo, respecto de Hegel, de quien continúa siendo –más o menos conscientemente– un seguidor.

81. La idea de la transformabilidad práctica del mundo se basa en la temporalidad "futuro-céntrica" del capitalismo dialéctico y en la esperanza del "ser de otro modo": cf. H. Maler, *Congédier l'utopie? L'utopie selon Karl Marx*, L'Harmattan, París 1994; Id., *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, París 1995.

82. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, cit., pp. 48 y ss.

83. N. del T. Karl Marx escribe su tesis doctoral y la titula *Diferencia entre la filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Someto a consideración del lector el hecho de que la primera obra publicada, como libro, por Hegel, se titulaba, a su vez, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Hegel*

84. N. del T. Según el filosofo Epicuro, los átomos, que están siempre en caída libre, tienen la capacidad de desviarse o «inclinarse», respecto de su trayectoria, y sobre esta idea construye el filósofo la noción de Libertad. Por esta razón, en su Tesis de doctorado, Marx prefiere la explicación del comportamiento de los átomos dada por Epucuro a la de Demócrito, que es determinista.

85. Lukács ha demostrado que ya en el *Differenz* de 1841 hay una elaboración de una praxis antitética respecto del materialismo tradicional. Véase G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., pp. 97-100. Véase también E. Bloch, *Epikur und Karl Marx*, en M. Riedel – H. Braun (ed.), *Natur und Geschichte*, Stuttgart 1967; tr. it. *Epicurus y Karl Marx ovvero un fattore soggettivo nella caduta degli atomi*, en Id., *Karl Marx,* cit., pp. 190 ff.

86. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 131.

87. Este aspecto también fue subrayado por E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milán 1967.

88. Véase L. Althusser, *Per Marx*, edición Editori Riuniti, págs. 10 y ss.

89. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx.Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 98 y ss.

90. R. Garaudy, *Clefs pour Marx,*1972. Trad it. A cargo de M. Feldbauer, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano, 1974, pág. 46. Garaudy pone en evidencia las analogías entre Fichte y Marx, sosteniendo que el concepto marxiano de *Praxis* no puede ser entendido si se prescinde del concepto fichteano de Tathandlung o *acción productora.*

91. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx.Tra materialismo e idealismo*, cit., pp. 48 y ss.

92. "En Fichte encontramos, por tanto, el germen, en forma abstracta, de la idea de la unidad de la teoría y la práctica y de la idea de la libertad como una necesidad postulada

por la acción. El idealismo de Fichte es una filosofía de acción": R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 46. Véase también T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, Feffer & Simons, Edwardsville 1980.
93. Cf. C. Preve, *Storia critica del marxismo*, cit., pp. 22 y ss.
94. Sobre el nexo entre Fichte-Marx y la primera *Tesis*, véase, además del ya mencionado Preve, L. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Londres 1967, pp. 300-302; J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Wien 1968; C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, cit., pp. 83-85; Z. Shen, *Johann Fichte and Karl Marx*, en "Social Sciences in China. A Quarterly Journal", nº 18 (1997), págs. 115-120.
95. "El objeto, la realidad, la sensualidad, se capta solo bajo la forma del objeto o de la vista; pero no como actividad sensual humana, práctica, no subjetiva". «Der gegestand, die Wirklickeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber alls menschlichen sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv»: K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, I, cit., p. 533.
96. "Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen", ibi, II, p. 533.
97. Ibi, IX, p. 533
98. La adhesión inicial marxiana al epicureísmo se explica, retrospectivamente, como un rechazo al materialismo mecanicista del *Objekt de* Demócrito: cf. G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, cit., pp. 98 y ss.
99. "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt aber darauf an, sie zu verändern": K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, XI, cit., p. 533.
100. J.G. Fichte, *Fundamento dell´intera dottrina della scienza*, cit., p. 497. La dependencia teórica de Marx respecto de Fichte se hace aún más evidente si prestamos atención a la definición fichteana del *Gegenstand*, tomada literalmente por la primera de las *Thesen*: "el término objeto designa a la perfección lo que pretende denominar. Todo objeto de una actividad, en la medida en que lo es, es necesariamente algo opuesto a la actividad, *que se opone a ella o se encuentra frente a ella* (*Wider- oder Gegenstehendes*)": ibíd., pág. 497.
101. N. del T. Praxis y Trabajo son nociones separadas en el presente texto. Fusaro se atiene a la division clásica de la filosofía griega –Aristóteles, etc– entre Praxis y Poiesis. Praxis hace referencia a toda acción que tiene el fin en sí misma. Estudiar, leer, ver teatro, vencer una batalla. Evidentemente, su consecuencia modifica al sujeto que la opera, y de eso se trata, pues ese era su fin. Poiesis –y en el texto presente, «Trabajo» como Poiesis– es toda actividad que tiene como objeto producir algo cuyo posterior, una vez existe, exige de un saber hacer diverso al operado cuando era producido: unas sandalias. La actividad que las produce –que es «téjne»–, es distinta a la actividad de uso: el andar. Lo mismo sucede con el teatro. Contemplarlo sí es praxis, pero producir teatro es Poiesis, y por eso Aristóteles, al tratar del teatro escribe una Poética –poietiké–. Marx unificaría ambas definiciones, al creer que llegaríamos a un mundo en el que todo ser humano produciría debido a que poseería la necesidad –y recibiría el placer inherente– de la producción por ella misma. Por la mañana limpiar alcantarillas, por la tarde pescar, por la noche escribir literatura... efectuados por el placer de efectuarlos.
102. Esta idea está en el corazón de la obra de M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Meridiens Klincksieck, París 1992. La tesis principal del libro es que la categoría ontológica fundamental en Marx es la de la *posibilidad*, y por lo tanto de la transformabilidad del mundo a través de la praxis.

103. Este aspecto fue subrayado por el mismo Gramsci, en virtud de su disimulada adhesión al idealismo gentiliano: “es evidente que para la filosofía de la praxis la ‘materia’ no debe ser entendida ni en el sentido que resulta de las ciencias naturales (física, química, etc., significados a ser estudiados en su desarrollo histórico) ni en los significados que surgen de las diferentes metafísicas materialistas” (A. Gramsci, *Il Materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Einaudi, Turín 1948. p. 160). Sobre Gramsci, discípulo de Gentile, ver A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea* Il Mulino, Bolonia 1990, pp. 7-8; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, De Donato, Bari 1971; C. Preve, *Ideologia Italiana: saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Vangelista, Milan 1993.
104. Cfr. J.-L. Bertocchi, *Marx et le sens du travail*, Éditions Sociales, París 1996.
105. K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca,* cit., p. 383.
106. *Ibidem*.
107. *Ibidem*, p. 387.
108. E. Bloch, *Karl Marx*, cit., pp. 60 y ss.
109. Id., *Avicena und die aristotelische Linke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1963. Avicena y la “izquierda aristotélica” enseñan, según Bloch, que la materia es “ser potencial”, es una realidad emergente, que no ha alcanzado aún su acabamiento, cuyo horizonte es un futuro que da lugar al *novum* histórico y a posibilidades siempre nuevas. La materia, en su potencialidad dinámica absoluta, está siempre en fermento, es actividad que se da a sí misma las formas, y por lo tanto está caracterizada por un imparable impulso hacia adelante que, para traducirse en acto, requiere de un sujeto agente.
110. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo,* cit., pp. 48 y ss.
111. K. Marx, *Lineamenti fondamentali di crítica dell´economia politica*, [*Contribución a la Crítica de la Economía política*] cit., I, p. 6.
112. Id. – F. Engels, *Ideologia tedesca [La ideología alemana]*, cit., p. 459.
113. Cfr. C. Gould, *Marx´s Social Ontology: Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality*, The Mitt Press, Cambridge 1978.
114. Sobre Marx, teórico de la individualidad comunitaria libre, cf. especialmente L. Basso, *Sociality and isolation: the singularity in Marx*, Carocci, Roma 2008; E. Screpants, *Comunismo libertario. Marx, Engels e l’economia politica della liberazione*, Manifestolibri, Roma 2007; H. Touboul, *Marx, Engels et la question de l’individu*, PUF, Paris 2004; B. Spirito, *L´individuo sociale. Dal modello di Marx alle ellaborazioni contemporanee dell´uomo nuovo comunista,* Liguori, Nápoles 2003; D.F.B. Tucker, *Marxism and Individualism*, Basil Blackwell, Oxford 1980; A. Walicki, *Karl Marx as Philosopher of Freedom*, en “Critical Review”, nº 2 (1988), pp. 10-58; G.A. Di Marco, *Dalla soggezione all- emancipazione umana. Proletariato, individuo sociale, libera individualità in Karl Marx,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
115. K. Marx – F. Engels, *Ideologia tedesca*, cit., p. 459.
116. El hecho de que la teoría de Marx, sobre todo durante el siglo XX, se haya «encarnado» en la forma de partidos jerárquicamente organizados y de estructura «piramidal» ha tenido como corolario la cancelación del problema de la libertad individual: por su propia estructura interna, estos partidos no podían mantenerse ni funcionar sobre la base de las «individualidades libres», sino que, por el contrario, debían sofocarlas de todas las formas posibles en nombre de una nivelación igualitaria forzada.
117. En las páginas del *Manifiesto del partido comunista*, el comunismo es definido como “una comunidad en la que el *libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos* (*die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist*)”: K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, cit., p. 287. Tema que será retomado

puntualmente en los *Grundrisse*, en los que se sostiene que el comunismo se configurará como “libre desarrollo de las individualidades” (Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell’economiaa politica*, cit., I, p. 718).

118. C. Preve, *Il marxismo e la tradizione culturale europea*, cit., pp. 88 y ss.

119. Tal como a Norberto Bobbio le gustaba decir (*L’utopia capovolta*, La Stampa, Turín 1990), incluso ahora que la experiencia de la “utopía invertida” comunista ha llegado a su fin, todos los problemas que el marxismo del siglo XX había asumido como sus principales objetos de investigación y tratamiento siguen estando abiertos. El marxismo, por lo tanto, a pesar de todas sus contradicciones, sigue desempeñando –y puede seguir desempeñando– la tarea de señalar las deficiencias y distorsiones, y de movilizarnos a la práctica transformadora y a la reapertura de un futuro diferente.

2
¿“Abandonar el terreno de la filosofía”? Ciencia filosófica y ciencia empírica en la *La ideología alemana*

> *“Gracias a la representación de la realidad, la filosofía independiente pierde sus instrumentos de existencia. En lugar de filosofía, a lo sumo, puede haber una síntesis de los resultados más generales que pueden obtenerse mediante la abstracción de la consideración del desarrollo histórico humano. En sí mismas, separadas de la historia concreta, tales abstracciones no tienen ningún valor”.*
> K. Marx – F. Engels, *La ideología alemana*
> *“Tenemos que salir de la filosofía y comprometernos, como individuos comunes, en el examen de la realidad”.*
> K. Marx – F. Engels, *La ideología alemana*

i se efectúa una lectura atenta, la *Deutsche Ideologie* está atravesada por un problema no resuelto, por un enigma del que derivan todos los demás, en cascada: la supuesta *“ruptura” con la filosofía* y el intento de encontrar un *conocimiento “distinto”*, diferente tanto para sus presupuestos metodológicos como por los elementos de contenido.

En este sentido, *La ideología alemana* se configura como un “umbral”, como un punto de paso entre la “anterior conciencia filosófica” y una nueva forma de conocimiento que debe ser fundada y modelada en antítesis directa con la “forma filosófica”, pero que –ésta es la paradoja– acaba quedando fatalmente “atrapada” en ella: no solo porque la crítica dirigida a la filosofía no puede dejar de ser constitutivamente “filosófica”, en sus propios supuestos; sino también porque la “nueva ciencia”, esbozada embrionariamente en las páginas de la *Deutsche Ideologie,* sigue siendo, como veremos, una “ciencia filosófica”, indisolublemente ligada a la lección

hegeliana y fichteana, muy lejos de las convicciones e intenciones de sus dos autores.

Desde este punto de vista, el "proceso de desarrollo del pensamiento" de la obra no podía ser sino profundamente contradictorio, suspendido en una ambigüedad estructural de la que Marx y Engels no lograban percatarse plenamente: el rechazo de la filosofía y, a la par, su reproposición en una nueva forma, transfigurada con respecto a lo que había sido hasta entonces.

Sobre este punto insistió de manera particularmente convincente Balibar en *La philosophie de Marx* (1993), donde explicó lúcidamente la naturaleza contradictoria de la reflexión marxista-engeliana, identificándola como la "oscilación permanente entre el más acá y el más allá de la filosofía"[1]. Aunque Balibar elabora un discurso general, sin referencias a obras particulares, la alusión a la *Deutsche Ideologie* es evidente: es la *crítica* grandiosa y contradictoria –*grandiosamente contradictoria*, podríamos decir– *de la filosofía como tal* y, al mismo tiempo, la *reproposición de la filosofía bajo nuevas formas*, desde una perspectiva diferente, con diferentes tareas y con diferentes presupuestos. La crítica glacial con la que se liquida la filosofía y a sus protagonistas se realiza con instrumentos indefectiblemente filosóficos y, además, conduce a Marx a un conocimiento que, si bien aspira a ser "científico", permanece inseparablemente ligado a la filosofía, configurándose en definitiva como una *antifilosofía en sí misma filosófica*. Si, por lo tanto, como señaló Balibar, el conocimiento inaugurado por *Deutsche Ideologie* es presentado con orgullo por sus dos autores "no como una filosofía sino como una alternativa a la filosofía, una *no-filosofía*, e incluso una *antifilosofía* (*antiphilosophie*[2])", sin embargo, más allá de sus propias convicciones, Marx y Engels permanecieron inconscientemente prisioneros de la *mentalidad* filosófica, y en particular de sus raíces hegelianas.

La suya, más que una negación de la filosofía, se configura más bien como un «desplazamiento» de sus presupuestos, de sus preguntas y de sus objetivos: «Lo que ha ocurrido con Marx –explica Balibar– es, de entrada, un desplazamiento del lugar, de las preguntas y de los objetivos de la filosofía, cosa que puede ser aceptada o rechazada, pero que es suficientemente importante

como para que no pueda ser ignorada. Por eso, a la postre, podemos nuevamente volver a Marx y, sin disminuirlo ni traicionarlo, leerlo *como a un filósofo»*[3]. En otras palabras, a partir de la *Deutsche Ideologie* "se ha producido un acontecimiento irreversible, que no es comparable con la aparición de un nuevo punto de vista filosófico, porque no solo obliga a cambiar ideas o métodos, sino a transformar la práctica de la filosofía"[4], a redefinir sus límites y alcance disciplinarios, vinculándolos inseparablemente a los entramados históricos y políticos y, más en general, a ese elemento "material" asumido como "estrella polar" por la *Deutsche Ideologie* en su intento por establecer un fundamento científico de conocimiento.

A la luz de estos supuestos, es necesario examinar más de cerca la ambigüedad de la forma del saber que produce la *Deutsche Ideologie*, su superación de la filosofía y, de manera totalmente contradictoria, su permanencia en el marco del conocimiento filosófico. Se trata, por tanto, de centrar la atención en este movimiento dual en el que la filosofía es negada y luego preservada y "desplazada" a un nivel diferente. Es, por lo demás, ampliamente conocido el paso de la *Deutsche Ideologie* en el que se anuncia abiertamente la renuncia a la filosofía, su "ejecución sumaria" y su sustitución por la *ciencia real y positiva de la historia*:

> "Donde *desfallece la especulación* (*die Spekulation aufhört*), allí, *en la existencia concreta* (*beim wirklichen Leben*), se inicia, en consecuencia la *ciencia real y positiva* (*die wirkliche, positive Wissenschaft*), la *representación de la actividad práctica* (*Darstellung der praktischen Betätigung*), del proceso práctico del despliegue de los hombres. Colapsan los asertos sobre la consciencia y, en lugar de los mismos, debe intervenir el *conocimiento efectivo (wirkliches Wissen). Gracias a la representación de lo real (mit der Darstellung der Wirklichkeit)*[5] *la filosofía independiente (selbständige Philosophie)* pierde *sus instrumentos de existencia (ihr Existenzmedium)*. En lugar de filosofía, a lo sumo puede incorporarse una *síntesis de los resultados más generales* (*eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate*) que pueden obtenerse mediante la

abstracción de la consideración sobre desarrollo histórico humano".

El sentido del discurso desarrollado aquí por Marx y Engels es incluso demasiado claro: es el anuncio programático de la necesidad de "abandonar el terreno de la filosofía"[6] (*den Boden der Philosophie verlassen*), entendida como conocimiento ideológico-contemplativo, para fundar una "ciencia real y positiva", un "conocimiento efectivo" que sea finalmente capaz de dar cuenta del movimiento real de la historia y, al mismo tiempo, de las producciones ideológicas de la filosofía; una ciencia que, contra las instancias "anticuarias" y adaptativas del conocimiento filosófico, logra descifrar el movimiento de transformación al que está sometida la realidad histórica, su "proyección" hacia un "todavía no" diferente, y que por esta misma razón es capaz de favorecer y acelerar ese movimiento de transformación revolucionaria a través del recurso a la "praxis subversiva" de la clase proletaria. Entre los dos polos opuestos de la ideología filosófica (contemplativa, adaptativa, anamnésica, conservadora, reconciliadora con el *statu quo*) y de la ciencia real (objetiva, revolucionaria, que mira hacia adelante, enemiga de lo existente) se establece así una tensión insalvable, sobre la que se construye, por un lado, la crítica corrosiva de la actuación filosófica de los "Jóvenes hegelianos" y, por otro, la necesidad de fundar la nueva ciencia materialista de la historia. Solo esta última estará en condiciones de explicar, sin mistificación ni malentendidos, tanto el movimiento histórico efectivo –el *wirkliche Bewegung* o *Movimiento de la Realidad efectiva,* que conduce al comunismo– como las producciones ideológicas de las clases hegemónicas, entre las que destaca el conocimiento filosófico.

Paolo Vinci, autor de un comentario esclarecedor sobre la *Deutsche Ideologie,* titulado *La forma filosofia in Marx* (1981), insiste con énfasis en los *dos momentos* de la nueva ciencia inaugurada por la obra de 1845-1846, y explica cómo estos –la fundación de una ciencia «positiva» y la explicación de las producciones ideológicas– encuentran su común denominador en la relación de oposición con la filosofía: "es casi una mera constatación [...] señalar cómo la controversia con los "Jóvenes hegelianos" y Feuerbach, que

más tarde se convierte en una crítica a Hegel y a la filosofía *tout court*, impone a Marx la inevitable asunción de una tarea que es algo más que un simple rechazo: demostrar por qué la filosofía debe ser abandonada para conocer la realidad, implica, por necesidad interna de la misma, explicar las razones teóricas y no solo teóricas que producen la ilusión filosófica"[7]. Este aspecto revelaría, de manera indiscutible, que el verdadero núcleo teórico de una "obra" tan fragmentada y prismática debe ser identificado con la crítica de la filosofía, con la voluntad de destruir toda pretensión de verdad de la misma, mostrando que su génesis está condicionada por constelaciones históricas determinadas, por precisas relaciones "verticales" entre dominantes y dominados. A partir de la *Deutsche Ideologie*, Marx y Engels no se limitan a proclamar la propia extrañeza respecto de la filosofía: emprenden una "guerra permanente" contra ella, guiados por la voluntad de reemplazarla por una ciencia revolucionaria que finalmente esté a la altura de la realidad.

En realidad, como vamos a ver, el programa de la *Deutsche Ideologie* parte de un radical malentendido, como si Marx y Engels estuvieran equivocándose sobre sí mismos: la crítica de la "crítica, crítica"[8] de la filosofía no tendrá, como puerto de llegada, un conocimiento científico en el sentido "positivo", sino que continuará estando profundamente impregnada de supuestos filosóficos, hasta el punto de poder ser definida –tal como ya se ha dicho– como una antifilosofía en sí misma filosófica. Desde este punto de vista, el factor de mayor malentendido –el equívoco más macroscópico de la obra– tiene que ver con la dependencia específica respecto de Hegel, que resulta tanto más evidente cuanto más pasada por alto está: Marx y Engels no muestran conciencia alguna de ello, hasta el punto de que su discurso –como aclararemos– pretenderá presentarse a sí mismo como antihegeliano aunque esté empapado de hegelianismo en cada articulación específica del mismo.

Es preciso partir de esta presencia "imprevista", no querida, exorcizada y, por ello mismo, "espectral", de Hegel y, junto a ello, de la supervivencia de la filosofía en el marco de una ciencia que pretende estar "purificada" de todo residuo filosófico, para deconstruir la tesis althusseriana de la *coupure épistémologique*. En

la perspectiva teórica de Althusser, tal como se ha mencionado anteriormente, la *Deutsche Ideologie* ocuparía un lugar absolutamente central, y se presentaría como el "umbral de trabajo" a partir del cual se repudia la filosofía y en el que se sientan las bases para el nuevo paradigma científico: en las páginas del manuscrito abandonado a los ratones, por lo tanto, el "joven Marx" –romántico, humanista, "premarxista" y empapado de esperanza en un mundo mejor– daría paso al "Marx maduro", epistemólogo de los *Produktionsweisen*,o *Modos de Producción,* que abandona la perspectiva ingenua de la esperanza y la adhesión temporal a la filosofía de la historia, para llegar a una concepción científica que le permite leer como una necesidad inevitable el colapso del capitalismo y el consiguiente surgimiento de una sociedad sin clases. La *Deutsche Ideologie* sería, precisamente, el lugar donde se consuma la fractura con la anterior conciencia filosófica y donde se asiste al surgimiento germinal del nuevo conocimiento científico y "anti-filosófico". Con la tesis de la *coupure*, Althusser interpreta fielmente la autointerpretación de Marx, dando por sentado –y ese es el asunto– que refleja fielmente, de manera cristalina, su movimiento de pensamiento, y sin siquiera sospechar que en esa autointerpretación subyace una autoincomprensión clamorosa. Althusser escribe:

> "Fue precisamente el estudio de las primeras obras de Marx lo que me llevó inicialmente a leer a Feuerbach y a publicar sus textos teóricos más importantes del período 1839-45. [...] La misma razón, en consecuencia, debía conducirme por la fuerza de las cosas a estudiar, en el detalle de sus respectivos conceptos, la naturaleza de las relaciones entre la filosofía de Hegel y la filosofía de Marx. El problema de la *diferencia específica* de la filosofía marxista tomó así una forma tal que me llevó a preguntarme sobre la existencia, o no, en el desarrollo intelectual marxiano, de una *ruptura epistemológica* que marcara el surgimiento de una nueva concepción de la filosofía, y sobre el problema correlativo *del punto* preciso de esta ruptura. En el campo de este problema, el estudio de las primeras obras de Marx asumió una importancia teórica (¿existencia de ruptura?) e histórica (¿lugar de ruptura?)

> decisiva. Es evidente que, para afirmar la existencia de una ruptura y definir el lugar de la misma, no bastaba con aceptar, salvo como declaración a demostrar, invalidar o confirmar, la famosa frase en la que Marx afirma esta ruptura ("saldar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior") colocándola así en 1845 en correspondencia con *La ideología alemana*"[9].

La lectura althusseriana es ciertamente, entre todas, la que más fielmente interpreta la "autocomprensión" que Marx y Engels elaboraron sobre sí mismos. Sin embargo –y aquí está su principal límite– pasa por alto el hecho de que la autocomprensión de Marx y Engels es, en verdad, una "autoincomprensión". Por lo demás, y anticipando hasta cierto punto los descubrimientos del psicoanálisis freudiano, fue el propio Marx quien nos recordó que "uno no puede juzgar a un hombre por la idea que tiene de sí mismo"[10], porque –para decirlo en términos de Freud– el sujeto construye su propia historia pasada y el propio perfil actual llevando a cabo inconscientemente mudanzas, sublimaciones y adaptaciones. En este sentido, la voluntad marx-engelsiana de saldar cuentas con la "conciencia filosófica anterior" sigue siendo un *desideratum* que no solo no se cumple, sino que queda debidamente contradicho por la elaboración de un saber que sigue siendo en sí mismo profundamente filosófico y, en este caso, hegeliano. En este sentido, la clave althusseriana de interpretación se adhiere, paradójicamente, a la autointerpretación sobre su propio *Denkweg* o *forma de pensar,* proporcionada por el propio Marx, y es, por esa misma razón, errada, en la medida en que termina "creyendo" –y por lo tanto reproponiendo de manera esencialmente acrítica– el propio malentendido, la autoincomprensión marx-engelsianas. Acepta, sin discutirlas adecuadamente, las afirmaciones de los dos autores respecto sobre su propia trayectoria intelectual, dando por descontado que las afirmaciones del sujeto sobre sí mismo son siempre correctas.

Desde este punto de vista, tal como hemos tratado de demostrar en otra parte[11], la tesis althuseriana de la "ruptura epistemológica" tan solo puede ser aceptada a condición de que se la entienda como un alejamiento gradual de Marx respecto del humanismo filosófico juvenil, pero sin que nos engañemos creyendo que él haya llegado

verdaderamente a una ciencia completamente desprovista de presupuestos humanístico-valorativos, y de un muy preciso carácter ("futurológico" y, al mismo tiempo, hegeliano) de filosofía de la historia. Y, sobre todo, sin que rechacemos la liquidación del "joven Marx" como "premarxista" o como menos interesante que el maduro. Incluso después de la llamada "ruptura" con la *Deutsche ideologie*, el discurso de Marx sigue siendo, de hecho, muy filosófico, tanto en los supuestos como en la estructura general –hegeliana y, hasta cierto punto, fichteana– sobre la que se injerta. No es que Althusser no haya tenido barruntos sobre la problemática de la persistencia de un núcleo filosófico, incluso tras la consumación de la "ruptura": a la luz de estos barruntos –que, sin embargo, no fue capaz de desarrollar de manera consecuente–, Althusser habló también de una "ruptura continuada", aludiendo explícitamente al hecho de que en todos los textos marx-engelsianos, desde la *Deutsche Ideologie* en adelante, existe una enigmática coexistencia entre *ciencia* y *filosofía*, si bien con preeminencia de la primera. Esta concesión es particularmente importante aquí, porque termina por reintroducir inadvertidamente, con todo lo problemático que ello resulta, la cuestión central de *La ideología alemana*, la cuestión que Althusser creía haber evitado a través de la tesis de la *coupure*: la permanencia de la filosofía, más allá de las intenciones de Marx y Engels. Althusser escribe:

> "Esta ruptura epistemológica no es obviamente un evento puntual. También puede ser que, como consecuencia de cierta recurrencia intelectual, y en algún pequeño *detalle*, podamos atribuirle algo así como alguna reminiscencia de un pasado. Esta ruptura muestra aquí en todo caso, sus primeros indicios, pero estos indicios inauguran tan solo el comienzo de una historia interminable. Como toda ruptura, esta ruptura es, de hecho, una ruptura continuada, dentro de la cual se pueden observar complejas restauraciones".[12]

Se registra aquí de forma flagrante, un aspecto que Althusser no explicita, y que no puede explicitar, porque esto equivaldría al cuestionamiento –si no a la neutralización– de su marco teórico inicial: las "complejas restauraciones" que acompañan a Marx y Engels en la elaboración paulatina de su ciencia "real" y "empírica"

corresponden a incesantes confrontaciones con la filosofía, a incursiones inconscientes y a recaídas imprevistas en el campo filosófico.

Desde este punto de vista, podríamos decir que la “ruptura” con la conciencia anterior es, en toda la obra marx-engelsiana, un deseo insatisfecho, un objetivo fracasado y, no obstante, siempre nuevamente perseguido: el alma científica seguirá conviviendo enigmáticamente con la filosófica, corroborando la idea de una “personalidad dividida entre el utópico y el científico”[13], entre el filósofo y el epistemólogo, que se viste, alternativamente con la “túnica” del filósofo y la bata del hombre de ciencia, que trata de eliminar las “huellas filosóficas”, que, sin embargo, continúa diseminando, mediante el recurso a un vocabulario científico, empapado de expresiones de regusto positivista (“ciencia real y positiva”, “conocimiento efectivo”, “representación de lo real”, etc...). La presencia antinómica del polo científico y del filosófico ya había sido subrayada por Antonio Labriola, que sin embargo no había podido leer el manuscrito de la *Deutsche Ideologie* (cuando pidió una copia a Engels, éste le respondió que el manuscrito estaba demasiado maltrecho a consecuencia de los ratones): según la perspectiva de Labriola, la importancia fundamental del texto de 1845-1846 radica eminentemente en el hecho de que en él los dos autores “fijaron sus puntos de vista respecto del campo filosófico”[14]. Con la *Deutsche Ideologie* –especifica Labriola– “al no escribir ya de filosofía, en el sentido profesional diferenciado y diferencial, acabaron siendo los ejemplares más perfectos de aquella *filosofía científica*”[15]. La que emerge en el escrito de 1845-1846, sería, por consiguiente –según hace hincapié Labriola–, una forma de *filosofía científica* sin precedentes: es un *feliz oxímoron*, que permite que se manifieste de forma perticularmente fecunda, la naturaleza problemática del estatuto del conocimiento formulado por Marx y Engels en controversia con la filosofía y, lo que no es menos importante, en una relación constante con ella, en un movimiento por trascender el saber filsófico y de constante recaída en el mismo.En esta misma longitud de onda, Cesare Luporini también mostró cierto embarazo al tratar de clasificar la «forma» de ciencia elaborada en la *Deutsche Ideologie*, obra que él editó y prologó para

Editori Riuniti de Roma: ésta, de hecho, “no es propiamente “ciencia”, sino una doctrina científico-crítica y, más precisamente, un canon o criterio de interpretación científica (de la sociedad humana y de la historia) fundado críticamente”[16]. El polo de la ciencia y el de la crítica (y por tanto, el de la filosofía) son unidos por Luporini, quien termina por subrayar inconscientemente el carácter “autocontradictorio” de la nueva ciencia, que pretendía ser antifilosófica y que, a pesar de ello, se encontraba “enredada” en una relación vital con la crítica filosófica.

Aunque desde supuestos teóricos más bien heterogéneos, Althusser, Labriola y Luporini terminan por testimoniar el carácter contradictorio de la *Deutsche Ideologie*, su fluctuación ambivalente entre el rechazo de la filosofía y su uso constante. Se trata de una contradicción “estructural” de la obra, que la recorre subterráneamente desde la primera hasta la última línea, y queda demostrada por el hecho de que la obra no pretende ser otra cosa que esto: la fundación crítica de una nueva ciencia empírica y positiva de la historia y de la “humanidad socializada”, capaz de “derrotar” las actuaciones ideológicas de la filosofía y que sepa mostrar la total inadecuación de la misma respecto de las “relaciones efectivas” –sociales, de dominación y de producción– sobre las que se estructura la realidad en cada época. En la encrucijada entre las palabras punzantes dirigidas contra la filosofía y las críticas más irreverentes dirigidas contra sus exponentes individuales, se encuentra el verdadero objetivo teórico de la escritura: la *fundación de una ciencia de la que, después de todo, nada se dice, excepto que su posibilidad debe ser buscada en la adopción de un punto de vista “otro” en relación con el filosófico*. El misterio de este texto –vale la pena repetirlo– reside en el hecho de que está animado por una incontrolable “furia destructiva” dirigida contra los perjuicios causados por la filosofía y, al mismo tiempo, está impregnado de arriba abajo por implicaciones filosóficas, en el método, en las suposiciones, en las repercusiones, en la mirada global con la que se analiza la realidad histórica. Además, el propio Marx cae en continuas contradicciones, que confirman su deseo de superar la filosofía y su incapacidad de lograrlo realmente: cualquier intento de “abandonar el terreno de la filosofía” se convierte en una

“recaída” en ese mismo terreno. La contradicción es tanto más llamativa cuanto que, con un lenguaje obsesivamente opuesto a la “jerga filosófica”, Marx y Engels, por una parte, nos sugieren que “más allá” de la filosofía se da solo la ciencia pero, por otra, desarrollan, en las páginas de la *Deutsche Ideologie*, una teoría que, por su naturaleza, *todavía no es ciencia*: es, a lo sumo, una “propedéutica” de la ciencia, o, incluso, un intento de fundar una ciencia que, en todo caso, a secas, no coincide con la teoría esbozada en el manuscrito. Tal como habíamos visto anteriormente, hacia finales del verano de 1845 Marx escribía al editor Leske para informarle de la interrupción en la redacción de la obra de economía política, una interrupción causada por el comienzo de una nueva obra “propedéutica” –la *Deutsche Ideologie,* precisamente– destinada a ajustar cuentas con la filosofía y sus exponentes. El texto escrito –esta es la consecuencia– solo podía quedar en el aire, a medias, entre una *ciencia aún no fundada* y una *filosofía aún no completamente abandonada*.

Esto nos plantea, en consecuencia, una pregunta que solo puede desorientar al lector, y que oscurece aún más el mi*sterio* de *La ideología alemana*: si la que se esboza en la obra *no es todavía una ciencia* y *ya no es una filosofía*, ¿de qué género de conocimiento se trata? ¿De una vía media entre ambas? ¿De una filosofía que pretende no ser tal? ¿De una ciencia que aún no se ha emancipado completamente de las limitaciones filosóficas? O, para retomar las expresiones de Labriola y Luporini, ¿de una “filosofía científica” también clasificable como “doctrina científico-crítica”? El misterio se agudiza aún más si consideramos que el discurso desarrollado en la *Deutsche Ideologie*, por una parte, parece ya no poder ser, constitutivamente, filosofía, dado que ésta es adoptada como permanente enemigo polémico, porque se la considera instrumento de legitimación ideológica y de distorsión de lo existente en el ámbito de lo ideal y, por otra parte, parece que no puede *configurarse* todavía como una ciencia en estado puro, ya que trata de establecer los criterios de dicha ciencia, pero aún no los asume como propios: El conocimiento está sujeto a la crítica desde una perspectiva que querría ser científica pero que, según reconocen sus autores, aún no lo es del todo, y se configura más bien como

una propedéutica de la ciencia o, incluso, como un primer borrador de la nueva ciencia. Como señaló Vinci, la lacerante contradicción que impregna las páginas del texto marx-engelsiano radica en el hecho de que "el deseo de sentar las bases del conocimiento científico se produce a través de los módulos de un discurso típicamente filosófico"[17] y se disfraza constantemente de tal. Es como si, en cierto sentido, la *Deutsche Ideologie* acabara proponiendo inconscientemente, de nuevo, el esquema de investigación de una "ciencia aún no encontrada", sobre el que se basa la *Metafísica* aristotélica, atravesada por la necesidad de descubrir "la naturaleza de la ciencia buscada".[18]

Ocurre que la ciencia es adoptada como superación de la perspectiva filosófica y, en segundo lugar, es "buscada" a través de un contraste "frontal" con el conocimiento filosófico: pero precisamente porque la que se esboza en el texto *todavía no es ciencia*, tenemos la impresión de una continua recaída en el "ámbito de la filosofía" del que originalmente queríamos alejarnos. La exclusión de la filosofía tematizado mediante la fórmula *den Boden der Philosophie verlassen –abandonar el terreno de la filosofia–,* se resuelve así, de manera totalmente contradictoria, como un inconsciente permanecer en la misma. En resumen, en la *Deutsche Ideologie*, está en juego una imposibilidad constitutiva: la superación de la filosofía a través de una ciencia de la que todavía se carece. Una imposibilidad que es a su vez responsable de las inevitables recaídas filosóficas de la puesta en marcha de la obra. En ella se manifiesta la imposible simultaneidad entre la voluntad de crear las condiciones de la ciencia y su presencia *in actu*. Y de esta simultaneidad imposible brota precisamente el movimiento contradictorio en el que, en equilibrio inestable, se basa esta obra altamente ambivalente: la crítica feroz de la filosofía y, al mismo tiempo, la asunción tácita de sus módulos orientados a la superación del conocimiento filosófico.

Si el proyecto del "joven" Marx habia sido el de una filosofía que se "entregara" al mundo y que lo "filosofara", haciéndolo finalmente racional, según el lema de 1841 *das Philosophisch-Werden der Welt ist zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie*[19], ahora asistimos a la aparición de un punto de vista aparentemente opuesto: La

filosofía, lejos de estar llamada a hacer donación de sí misma al mundo, debe ser *suprimida* a fin de que pueda aparecer un conocimiento científico "real" y "positivo", finalmente a la altura de la realidad "mundana" y a distancia segura de las mistificaciones ideológicas inevitablemente generadas por el conocimiento filosófico. La única "cura" posible para sanar los defectos y las carencias de la filosofía –sugiere ahora Marx– consiste, por tanto, en un "veneno" que la mate y que llene el espacio vacío con una ciencia empírica capaz de medirse con la realidad sin tener que refugiarse en los cielos de los "abstractismos". Se trata de una "cura" que es a la vez un "veneno" o, si se prefiere, un fármaco que, para tener sus efectos terapéuticos, debe, paradójicamente, eliminar al paciente que se propone curar. Ya no se trata de una "filosofización del mundo", sino del rechazo de la filosofía como tal: "es necesario alejarse de la filosofía y comprometerse, como individuo común, en el examen de la realidad" (*man muß aus ihr herausspringen und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben*), porque –se afirma en la *Deutsche Ideologie*– "la filosofía y el examen del mundo real están relacionados entre sí como el onanismo y amor sexual" (*Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe*). Según Althusser, con la *Deutsche Ideologie* estaríamos en presencia de una "muerte crítica de la filosofía", con la que se abriría la nueva fase de elaboración teórica de Marx, inaugurada con el descubrimiento de "del continente de la Historia" y con la maduración de una epistemología antifilosófica de la *Produktionsweisen* o *Modos de producción*. En realidad, se trataría de la primera de una larga serie de "declaraciones de muerte" de la filosofía que acompañaría, más o menos regularmente, la tradición posterior siguiente. Puede ser útil, una vez más, dar la palabra a Althusser:

> "En ese momento conocimos la gran y sutil tentación del fin de la filosofía de la que nos hablaban los textos enigmáticamente claros de la juventud de Marx (1840-45) y la de la ruptura (1845). Los militantes más ardientes y generosos se pronunciaban en favor del "fin de la filosofía" a través de su "realización" y celebraban la muerte de la filosofía en la acción,

> en su realización política y en el cumplimiento proletario, valiéndose, para su uso y consumo, de la famosa *Tesis sobre Feuerbach*, en la que un lenguaje teóricamente equívoco opone la transformación del mundo a su explicación. De aquí al pragmatismo teórico no hubo, *nunca hay* más que un paso. Otros, de espíritu más científico, anunciaron el "fin de la filosofía" al estilo de ciertas fórmulas positivas de *La ideología alemana*, en las que ya no son el proletariado y la acción revolucionaria los encargados de la realización y, por tanto, de la muerte de la filosofía, sino la ciencia pura y simple: ¿no nos compromete Marx a dejar de filosofar, a dejar de elaborar *réveriés* ideológicas, a pasar al estudio de la realidad misma?[20]

En este pasaje, Althusser insiste unilateralmente en un aspecto, aunque lo reelabore según dos posibilidades diferentes que, en realidad, no cambian sustancialmente el destino previsto para la filosofía: El Marx de la *Deutsche Ideologie*, según Althusser, habría "condenado a muerte" la filosofía, dando a entender con esta expresión ambigua, por un lado, la sustitución definitiva de las elaboraciones "teóricas" del conocimiento filosófico por la acción revolucionaria del proletariado (según las deslumbrantes afirmaciones de *Thesen über Feuerbach*) y, por otro lado, no necesariamente de manera alternativa, la superación de la filosofía por una ciencia que finalmente se dedica a un estudio no mistificante de la realidad. Una vez más, Althusser termina aceptando acríticamente las declaraciones de Marx, como si fueran la descripción transparente de su *Denkweg* o forma de pensar: es cierto que, tal como hemos dicho, la interpretación "lineal" que Marx da de sí mismo y de su propio *proceso* intelectual no solo no se corresponde plenamente con la realidad efectiva, sino que está plagada de mistificaciones necesarias y de malentendidos inesperados; el primero de todos, por supuesto, el de haberse creído que había abandonado definitivamente el ámbito intelectual de la filosofía, mientras continuaba explotando con toda desenvoltura su lenguaje, sus módulos de pensamiento y, en general, su enfoque. La "recaída" en el "ámbito de la filosofía" resulta evidente, tanto en lo que hace a la voluntad –expresada paradigmáticamente por las *Thesen*– de sustituir la conciencia

“teórica” de la filosofía por la acción práctico-revolucionaria del proletariado, como en lo que respecta a la exigencia –teorizada en la *Deutsche Ideologie*– de superar el conocimiento filosófico mediante el científico. En el primer caso –la teorización de la acción revolucionaria– no se produce un abandono de la filosofía, sino, en todo caso, una reinterpretación en términos de “filosofía de la praxis” de la “filosofía” práctica de Fichte[21]: la “praxis transformadora” se convierte así en la versión “revolucionaria” de la *Tathandlung* o *Acción Productora* tematizada por la fichteana *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la Ciencia*, del Yo que es acción pura y resultado de esa acción, en el marco de una relación entre el “sujeto” (el “Yo”) que proyecta, actúa y modifica, y un “objeto” (el “No-Yo”) que es modificado, desde un rechazo programático a asumir el mundo tal como es. No hay, por tanto, una “salida” de la filosofía –de acuerdo con lo sostenido por Althusser– sino, en todo caso, la elaboración de una filosofía práctica (una “filosofía de la praxis”, por decirlo así, *a la* Gramsci) similar a la tematizada por la Fichtheana *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la ciencia.* Como aclaró Roger Garaudy, “encontramos en Fichte el germen, en forma abstracta, de la idea de la unidad de la teoría y la práctica, y de la idea de la libertad como una necesidad postulada por la acción. El idealismo de Fichte es una filosofía de acción”[22] y, como tal, es metabolizado por el Marx de las *Thesen*. Con todo respeto hacia Althusser y hacia un número nada despreciable de intérpretes, no se trata de un “abandono” de la filosofía o de una “sentencia de muerte”, sino más bien de una reinterpretación de la misma en sentido “práctico”, según el espíritu fictheano. En cuanto al segundo caso –la superación de la filosofía por la ciencia–, incluso en este caso lo que ocurre es una *aparente* “salida” de la filosofía: nos vamos a detener en ello con mayor detenimiento, porque éste es el foco de la perspectiva en torno al cual gira la *Deutsche Ideologie*. El siguiente párrafo estará dedicado íntegramente a esta cuestión teórica.

El hecho de que los análisis “antifilosóficos” de Marx y Engels sigan prosperando en un ámbito que no se puede calificar sino como “filosófico” se justifica, en primer lugar, por el hecho de que la “ciencia buscada” por la *Deutsche Ideologie* como antídoto de la filosofía no se encuentra todavía en la obra, que, por lo tanto, no

puede hacer otra cosa –a pesar de sí misma– que volverse a precipitar sin cesar en el "polo filosófico" del que pretende salir. No es de extrañar, pues, que el discurso antifilosófico desarrollado en la *Deutsche Ideologie* esté entretejido con términos, expresiones, argumentos e implicaciones altamente filosóficas, aunque se disimulen, unas veces, de forma sagaz, y otras –lo que no es infrecuente– de forma torpe: la ya evocada discusión sobre el concepto de "enajenación" es el ejemplo más flagrante. Allí se percibe con toda claridad la imposibilidad de un abandono total de la terminología y de la conceptualidad filosófica y, al mismo tiempo, el deseo mal disimulado de pretender que el uso de la "jerga filosófica" tan solo sea funcional para la comprensión por parte de un público de filósofos. La "creación" de la ciencia, declarada como indispensable en la *Deutsche Ideologie*, carece de una elaboración coherente en esa obra, que acaba fluctuando entre el "más allá" de la filosofía y el "más acá", en una relación ambigua y escurridiza, que puede resumirse en las palabras de la poesía latina: *nec sine te, nec tecum vivere possum* [*ni contigo ni sin ti puedo vivir*].

En términos menos genéricos que los utilizados hasta ahora, se puede argumentar con razón que la "fluctuación" marxiana que carcome internamente, como si de suelo kárstico se tratara, la totalidad de la *Deutsche Ideologie* se hace particularmente evidente desde dos puntos de vista: Por un lado, no hay ninguna página del manuscrito en la que la filosofía no sea desmitificada ferozmente debido a que se presenta como un "impedimento epistemológico", que frena el proceder intelectual que es auténticamente *wissenschaftlich,* o «científico» y debido a que, además, deforma la realidad. Por otra parte, la obra está impregnada por tácita, oculta y siempre encubierta admisión del papel de algún modo indispensable de la filosofía, en la medida en que ésta constituye un ámbito de presupuestos básicos y de criterios de perspectiva que determinan los intereses y problemas cognitivos hacia los que se dirigen las investigaciones científicas. De arriba abajo, la obra gira en torno a los dos polos del juicio crítico sobre el carácter anamnésico-contemplativo de la filosofía y sobre la alternativa construcción de un conocimiento revolucionario –la ciencia de la "humanidad socializada"– orientado a una transformación radical de la sociedad

y a la desencriptación de los jeroglíficos de la historia. Tratemos de aclarar estas dos perspectivas antinómicas, entre las cuales oscila ambivalentemente el texto marx-engelsiano.

La declaración programática de la "no autonomía" de las formas de pensamiento que, en la era de la "autonomización" y la "enajenación", se presentan bajo el signo de la *Selbstverständigung* o *autocomprensión* –la mayor razón de fricción con los "Jóvenes hegelianos" y con su propia conciencia filosófica anterior– es sinérgica con el intento de establecer una elaboración teórica que no sea ni contemplativa ni adaptativa, sino comprometida con la transformación activa de la sociedad: la ciencia real y positiva que busca la *Deutsche Ideologie* debe ser capaz de mostrar, precisamente, la "no-autonomía" del pensamiento filosófico y de producir una ciencia capaz de "arraigar" en la realidad y, al mismo tiempo, de ir más allá de la "ceguera" con respecto a su propia génesis –aquella ceguera de la que, en cambio, está afectada la filosofía–, de modo que finalmente pueda ser colocada *en el* proceso real, sin pretensión de estar fuera de él, a una distancia de seguridad. Ahora bien, está claro que solo el conocimiento capaz de "autotrascenderse" a sí mismo, de negar sin dejar rastro su propia *Selbstverständigung* [*autocomprensión*] y de ejercer la conciencia de la propia "incompletitud", puede reclamar un papel verdaderamente práctico: solo éste puede sumergirse en el flujo de la historia y operar allí activamente, interactuando biunívocamente con ella. En opinión de Marx, el mayor límite del conocimiento filosófico reside en la incapacidad de "trascenderse a sí mismo", que es congénito a la filosofía *en tanto que tal*: este saber presenta un carácter peligrosamente adaptativo y contemplativo, consecuencia, precisamente de su no poder estar en condiciones de conocer la propia génesis, el propio surgir de condiciones "materiales" concretas, sin poder trascenderlas. Desde este punto de vista, la carta jugada por Marx y Engels para deconstruir las pretensiones de verdad de la filosofía es la carta de la *historicidad*: mediante el desvelamiento del enlace de cada constelación de ideas respecto del tejido social, económico y político del momento histórico del que aquéllas emanan, ellos muestran hasta qué extremo la filosofía adolece de la *doble patología de la justificación ideológica* de la

realidad de la que brota, y de la *imposibilidad de constituirse en ámbito de investigación sobre la verdad de sí misma*, según el cliché de la *philosophia perennis.* El engarce entre filosofía y realidad se configura, pues, como un engarce "unidireccional", en el que la segunda es unívocamente determinada por la primera: la única acción de la que la filosofía es capaz es la "santificación" ideológica de lo existente, su reproducción en el plano intelectual, y con la apariencia de ser universal-eterno. Según la clarificación marx-engelsiana, la filosofía "lo ha transformado todo en ideas, en santidad, en fantasma, en Espíritu, en espíritus, en espectros"[23]: como ya se ha dicho, la Izquierda hegeliana –incluido Stirner, campeón indiscutible de esta actitud– se "distinguió" simplemente por haber luchado contra esos fantasmas, pero sin preocuparse por sondear el terreno desde el que se originan. Precisamente en esta crítica sin concesiones, elaborada en perjuicio de la filosofía, se inscribe también la interminable diatriba contra "San Max", al parecer, ella misma, completamente descontextualizada y autónoma.

> "San Max está de acuerdo con todos los especuladores críticos de los tiempos modernos en cuanto a la creencia de que las ideas objetivas, las ideas personificadas –los fantasmas– han dominado el mundo y siguen haciéndolo, que, hasta ahora, la totalidad de la historia, en la medida en que era historia de la teología, podía ser convertida de la forma más sencilla en una historia de fantasmas[24].

Mientras que la filosofía es, en esencia, una especulación contemplativa e ideológica, la "ciencia" buscada por Marx parte de "supuestos efectivos" (*wirkliche Voraussetzungen*), "comprobables de manera puramente empírica", y, partiendo de este principio, pretende permanecer atenido a la realidad, evitando elevarse a los cielos de la teoría abstracta y desacoplada del plano empírico. En este distanciamiento respecto del abstractismo filosófico, aparece, por oposición, la tarea de la nueva ciencia, de la que Marx y Engels están a la búsqueda:

> "Los supuestos de los que partimos no son discrecionales ni dogmáticos: son *supuestos efectivos* (*wirkliche Voraussetzungen*), de los que la abstracción solo es posible en

> la imaginación. Tales supuestos son *los individuos reales* (*die wirklichen Individuen*), sus acciones y sus condiciones materiales de existencia, tanto las ya existentes como las que ellos mismos han producido mediante sus propias acciones. Por lo tanto, estos supuestos *son constatables de forma meramente empírica* (*auf rein empirischem Wege konstatierbar*)[25].

Aparece aquí, nuevamente y, en forma paroxística, la insistencia sobre el "dato fáctico", sobre lo "empírico" que debe contradistinguir el *modus operandi* de la nueva ciencia, en esto, abismalmente alejada de la filosofía. Mientras que esta última toma como referencia las "causas abstractas", sin dar razón sobre su propia génesis real (y convirtiendo en autónomos, fantasmalmente, sus pensamientos), la ciencia parte de los individuos empíricos que, empíricamente, operan en el seno de la sociedad civil, mediante las relaciones que se establecen entre ellos mismos y mediante el modo en el producen e intercambian. No nos debe pasar inadvertida otra nueva contradicción que anima el discurso marx-engelsiano respecto de la nueva ciencia, *que aún no es ciencia y que no es ya filosofía*: arraiga en una una tensión indeleble entre la búsqueda de una definición "estática" y antropológica de los sujetos humanos y la búsqueda de la historicidad como característica esencial de su "ser-en-el-mundo". En otras palabras, la nueva ciencia y, con ella, la *Deutsche Ideologie*, en todas sus articulaciones está constantemente basculando, de manera muy ambigua, entre la instancia *antropológica* y la *histórica*: la insistencia en el dato antropológico como punto de partida del análisis –los individuos empíricos– se ve contrarrestada por una insistencia igualmente marcada sobre el dato histórico, sobre el "modo determinado de la actividad", sobre los cambios históricos que van de la mano con las relaciones intersubjetivas, las formas de propiedad y los modos de producción. La categoría de *Entfremdung* –que alude precisamente a una *pérdida histórica de* la propia *esencia antropológicamente determinada*– es el indicador infalible de esta ambigua superposición, metodológicamente no clarificada, entre el discurso antropológico y el discurso histórico; una superposición que, por supuesto, contribuye a hacer problemática la fundación de la nueva ciencia.

A la luz de lo que hemos venido sosteniendo hasta aquí, debería resultar más evidente la ambivalencia de la "fundación" marx-engelsiana de las premisas de una ciencia antifilosófica: esto se concluye, sobre todo, de la clasificación aporética de *esta ciencia que todavía no es ciencia y que, por lo tanto, no puede dejar de ser filosofía*, ya que esta última –según reconocen Marx y Engels– es el momento cognitivo que precede a la ciencia. Nuestro diagnóstico queda corroborado por un pasaje de la *Deutsche Ideologie*, en el que aflora con toda su problematicidad el carácter todavía claramente filosófico del discurso marx-engelsiano:

> "Los sujetos concretos que realizan una actividad productiva de manera concreta, entran en estas relaciones sociales y políticas concretas. En cada caso concreto, el material empírico debe revelar de manera empírica y sin tergiversaciones ni especulaciones el vínculo entre la estructuración social y política, por un lado, y la producción, por otro. *La estructuración social y el Estado son invariablemente el resultado del proceso de existencia de sujetos determinados* (*die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor*): sin embargo, son resultado de estos sujetos, no como pueden aparecer en las representaciones propias o ajenas, sino tal como son *concretamente* (*wirklich*), es decir, tal como *actúan y producen materialmente* (*wirken, materiell produzieren*), y por lo tanto, tal como actúan ante obstáculos, supuestos y condiciones materiales determinadas y no dependientes de su voluntad"[26].

Lo que más sorprende y desorienta al lector de esta definición icástica de la nueva ciencia, es el hecho de que Marx no está aquí aludiendo a un objeto circunscrito, como el que toda ciencia está llamada a tratar según sea su sector disciplinario: por el contrario, la referencia es una *totalidad dinámica y procesual*, que abarca la totalidad de las manifestaciones sociales considerada en sus cambios históricos. La *Deutsche Ideologie* está repleta de pasajes que atestiguan esta vocación a descifrar la totalidad histórica: la nueva *Geschichtsauffassung* o Concepción de la Historia –explican Marx y Engels– "también permite reproducir el *asunto*[27] *en su totalidad* (*die Sache in ihrer Totalität*)[28]" y se caracteriza por el

intento de “adoptar *como base de la totalidad hist*órica (*als Grundlage der ganzen Geschichte*) la forma de las relaciones característica de ese modo de producción y que surge del mismo”[29]. Desde otro punto de vista, se puede argumentar que Marx y Engels, al establecer cual es la tarea más importante de la nueva ciencia, terminan seleccionado una que no solo va más allá de cualquier ciencia –en la medida en que ésta siempre versa sobre “porciones” parciales y circunscritas de la realidad– sino que está inmediatamente relacionada, de manera, incluso flagrantemente evidente, con el programa de la filosofía, y en particular, con el de una filosofía específica, la hegeliana: la nueva ciencia en cuya búsqueda se está –sugieren implícitamente ambos autores– debe asumir como objeto específico propio la *totalidad histórica de las relaciones sociales*, el Todo histórico, tomado en su procesualidad dinámica. Es, de hecho, ciencia de la totalidad histórica: el programático *wir kennen nur einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte* (“conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia”), enunciado en *La ideología alemana*, es prueba manifiesta de ello. El Lukács de *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y Conciencia de clase*] (1923) es el autor que mejor ha subrayado esta recaída en la filosofía hegeliana, que actúa como “bajo continuo” en la nueva ciencia abierta por la *Deutsche Ideologie*: “la categoría de totalidad, el dominio decisivo y omnilateral del todo sobre las partes, constituye la esencia del método que Marx toma de Hegel, reformulándolo de manera original y situándolo como base de una ciencia completamente nueva”[30] que, en consecuencia, permanece inextricablemente ligada a la filosofía. Desde este punto de vista, la totalidad del itinerario marxista, a comenzar por la *Deutsche Ideologie*, adopta la forma de un “parricidio fallido”[31] –según la significativa expresión de Roberto Finelli– en su relación con Hegel y, más en general, con la filosofía: en el mismo acto por el que aspira a establecer una nueva ciencia –antifilosófica y antihegeliana–, Marx recae en la *filosofía hegeliana*, de cuya fuerza de gravedad sigue siendo prisionero debido al método dialéctico, debido a la *Aufhebung* o *Superación*, debido al uso de la “contradicción” y, sobre todo, por el persistente recurso a la categoría de la Totalidad. El hegelianismo es flagrante no solo en lo

que hace al *método dialéctico,* al que Marx sigue recurriendo tenazmente en sus obras posteriores a 1845, sino también por el *objeto* de sus investigaciones, en la medida en que la dialéctica hegeliana se aplica a la totalidad ontológica de la sociedad humana concebida como un todo en movimiento, impulsado por contradicciones hacia formas nuevas y superiores: No se trata, en consecuencia, de una "inversión" de la dialéctica hegeliana, tal y como el propio Marx la entenderá en *Das Kapital* –como si Hegel la hubiera utilizado acrobáticamente, poniéndola boca abajo y con los pies en el aire–, sino más bien de una aplicación de la misma a un objeto cognoscitivo radicalmente nuevo, la dinámica inmanente del modo de producción capitalista, estudiado como una forma contradictoria cuyo desarrollo coincide con su propia "autosuperación". En última instancia, ni siquiera se trata, según un *topos* venerable, que ya se encuentra en Engels, de una asunción del "método" dialéctico hegeliano (revolucionario) en detrimento del "sistema" (conservador): Marx asume íntegramente la dialéctica hegeliana, teniendo encuenta incluso que aquella no es en absoluto un "método" o, aún peor, una "metodología" que se pueda aplicar a la historia, a la naturaleza o al individuo singular, sino que se trata, por el contrario, de una unidad indisociable de lógica, ontología y axiología[32]. Desde este punto de vista, los análisis realizados por los Lukács de *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft* (1948) [*El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*]*,* siguen siendo de gran interés y muestran que Hegel no tomó como objeto de análisis la crítica holística del sistema capitalista por la simple razón de que, en ese momento, éste aún no se había desarrollado plenamente en la forma en que, unos años más tarde, Marx lo habría conocido y criticado.

También para Marx, "la verdad es el todo"[33] (*das Wahre ist das Ganze*), pero como "llegado a ser", es decir, como resultado del proceso en su totalidad ("solo *al final* es lo que de verdad es"[34], según la formulación de Hegel), sin los fáciles atajos de quien alcanza la meta con un "disparo de pistola",[35] renunciando así a considerar el proceso histórico en su globalidad, siempre respetuosa de cada una de las "partes" individuales. Solo desde esta perspectiva –inevitablemente filosófica, inevitablemente hegeliana–

es posible contemplar la historia como un Todo, en el que las partes individuales no desaparecen, sofocadas en los remolinos de la Totalidad, sino que, por el contrario, encuentran su *verdadera explicación*, al ser entendidas como partes, en relación recíproca, de un Todo del que son, precisamente, partes. Lo llevado a cabo por Marx es, en cierta medida, una absolutización *idealista* –hegeliana y fichteana– del proceso histórico, concebido como portador de una universalización ética de la humanidad: ésta última, a su vez, es concebido como una Totalidad contradictoria, porque está atravesada por el conflicto entre dos clases polarmente opuestas, entendidas, a su vez, no como meros agregados empíricos económicos –según los supuestos inherentes a una "ciencia empírica"–, sino como actores metafísicos de la *Weltgeschichte* o *Historia del mundo*. La *Deutsche Ideologie* viene así a resultar una inesperada e indeseada «recaída en el idealismo» (*in den Idealismus zurückzufallen*) tal como el que se le reprocha a Feuerbach en la primera parte de la obra.

Ahora bien, la categoría de "totalidad" –este "espectro" hegeliano que acompaña a la reflexión de Marx como una condena– es relevante aquí no solo porque sea, claramente, una herencia hegeliana (la filosofía como la *Wissenschaft* o *Ciencia* de la totalidad puesta en movimiento por las contradicciones en ella albergadas) que muestra la persistencia de la "forma filosofía" en los pliegues de un discurso que pretende ser anti-filosófico: su importancia esencial radica también en el hecho de que es el desencadenate inesperado de un "cortocircuito" respecto del postulado de una ciencia que es finalmente empírica, "positiva", ligada a los simples "datos empíricos" omitidos en la filosofía, una ciencia que, precisamente, esté directamente opuesta a la filosofía tradicionalmente entendida. Como hemos visto, en la *Deutsche Ideologie* hay una proliferación de expresiones positivistas, dirigidas a señalar el carácter científico y antifilosófico de la nueva ciencia: ésta es definida unas veces como *wirkliche,* o *real,* otras veces como *positive Wissenschaft*, o *Ciencia positiva,* otras veces como *Darstellung der praktischen Betätigung*, o *Representación del obrar práctico,* aún otras, como *Darstellung der Wirklichkeit*, o *Representación de la Realidad efectiva,* en otras ocasiones, como *wirkliches Wissen*, o

Conocimiento de lo Real, y de muchas otras maneras, todas ellas relacionadas por la insistencia obsesiva en el elemento empírico-científico. Ahora bien, estas expresiones y, más en general, el propio reglamento de toda ciencia empírica, son completamente incongruentes en relación con el *objeto* –la Totalidad Histórica– atribuido por Marx y Engels a la nueva ciencia. Nos reiteramos, no hay ciencia que pueda observar empíricamente la totalidad, precisamente porque ésta, por su naturaleza, es "sobreempírica", escapa a toda observación y exige, invariablemente, los rendimientos teóricos de la filosofía. Hemos limitado nuestro discurso únicamente a la *Deutsche Ideologie y* hemos dejado en segundo plano el estudio del "capital" como *Begriff* [*Concepto*] según las categorías de la "Ciencia de la lógica" hegeliana utilizadas en *Grundrisse* y *Das Kapital*; señalamos cómo el hiato entre la totalidad y la "ciencia empírica" es tanto más evidente si consideramos que Marx y Engels se refieren expresamente a un "vínculo" (*Zusammenhang*) entre la producción y las formas sociales, políticas e ideológicas de una sociedad dada en un momento histórico dado. ¿Qué "ciencia empírica" podrá nunca ser capaz de tener una visión global "holística" de la totalidad social, histórica y política de una sociedad en un momento dado de la historia? Precisamente porque escapa al control de cualquier ciencia empírica, esta totalidad tendrá que ser necesariamente objeto de una *ciencia filosófica*. De esta manera, hemos llegado al corazón teórico de la *Deutsche ideologie*, al núcleo temático cuya comprensión permite, quizás, desentrañar el misterio del escrito. La voluntad de superar la filosofía mediante una nueva ciencia se traduce inesperadamente en la elaboración de una *ciencia filosófica*[36], en cuya verdadera naturaleza es bueno centrar la atención para evitar cualquier posible malentendido.

La pregunta de la que debemos partir es la siguiente: ¿qué entendemos realmente por "ciencia" cuando Marx expresa su voluntad de abandonar el ámbito de la filosofía para llegar a la ciencia? Nuestra tesis es la siguiente: la "autoincomprensión" de Marx a propósito de su "superación" de la "forma filosófica" va acompañada de otra ulterior autoincomprensión sobre el concepto de lo que sea la "ciencia", que es buscada en la *Deutsche Ideologie*.

Desde esta perspectiva, se trata de algo decididamente mucho más radical y problemático que la mera permanencia de un "núcleo metafísico" en el "nuevo programa científico", según la fórmula utilizada por Salvatore Veca[37]. Es, en efecto, una contradicción profunda que impregna el concepto mismo de ciencia propuesto por *Deutsche Ideologie*, contradicción que acompañará a Marx también en sus obras posteriores: en último análisis, se trata de una superposición fatal y no consciente entre los dos significados –diferentes, por no decir opuestos– de "ciencia" afirmados, respectivamente, por el *idealismo alemán* (en particular por Fichte y Hegel) y por las *ciencias positivas*. Más precisamente, la *Deutsche Ideologie se* basa en una superposición siempre repetida de la ciencia en un sentido positivista –lo que los ingleses llaman *science*–, es decir, de la investigación empíricamente fundamentada, que se limita a esto, con la ciencia entendida como "ciencia filosófica" (*philosophische Wissenschaft*), es decir, como "conocimiento absoluto" de la Totalidad, en el sentido en el que la conciben, aunque desde perspectivas completamente heterogéneas, Fichte y Hegel. Es evidente que existe una brecha insalvable entre ambas: la primera –la *science*– adopta como objeto de investigación áreas limitadas del nivel empírico, según el ámbito disciplinario en el que se encuentre especializada; la segunda –la *philosophische Wissenschaft* o *Ciencia Filosófica*– se dirige en cambio a la Totalidad de lo real, con todas sus determinaciones, en un intento de integrarlas a partir de un principio unitario, y para hacer esto, necesariamente, debe trascender el nivel de la mera empiria. Nos las tenemos que haber, por lo tanto, ya no con una simple "diferencia", sino con una radical oposición. Para recurrir a las categorías hegelianas, mientras que la "ciencia positiva" toma como instrumento privilegiado de conocimiento el "Entendimiento" abstracto (*Verstand*), que descompone la realidad y se atiene únicamente –de manera empírica– a las partes que le son apropiadas, la "ciencia filosófica" utiliza en su lugar la "Razón" (*Vernunft*), que toma como ámbito propio de investigación la Totalidad metaempírica, de la que las partes son porciones en conexión dinámica, y resultan incomprensibles, si no es en relación con la Totalidad de la que forman parte. La primera –la "ciencia

positiva"– llega a lo "*cierto*"; la segunda –la "ciencia filosófica"– alcanza lo "verdadero".

¿En qué sentido podemos decir que Marx ha confundido estas dos diversísimas acepciones del concepto de "ciencia"? Todo el desarrollo de pensamiento de la *Deutsche Ideologie* no es sino una respuesta a esta pregunta: según lo que hemos venido sosteniendo, la obra pretende "abandonar el ámbito de la filosofía" para poder alcanzar otro más firme, propio de una ciencia empírica, lo más cercana posible a la realidad y que en su propia *wirkliche Voraussetzung* o presupuesto de la realidad –individuos aislados que producen y forjan relaciones sociales– mantiene un vínculo ineludible con el nivel empírico. El objetivo, tal como se ha dicho, es fuertemente anti-filosófico, al menos en la intención de Marx y Engels: Sin embargo, al esbozar las tareas y los supuestos metodológicos de la nueva *wirkliche* o realidad, *Wissenschaft positive*, o Ciencia positiva, los dos autores acaban esbozando inesperadamente la fisonomía de un conocimiento que no solo parece incompatible con una "ciencia empírica", sino que más bien parece ser directamente su inversión, en la medida en que el objeto de esta ciencia coincide con una *totalidad dinámica y procesual*, y más precisamente con la totalidad ontológica de la sociedad humana concebida como un todo en movimiento y, por tanto, algo que no forma parte de la dimensión de la mera empiria. Sin que los dos autores se den plenamente cuenta, el deseo de superar la filosofía con una ciencia empírica ha dado un vuelco y se ha convertido inesperadamente en una superación de la filosofía entendida como *philosophische Wissenschaft*, o *Ciencia filosófica*[38], que termina proponiendo el mismo movimiento que la "ciencia filosófica" de Hegel o Fichte, en la que la necesidad de superar la filosofía va de la mano con la fundación de una ciencia filosófica de la Totalidad. En este sentido, lo que Marx y Engels siguen definiendo obstinadamente, en cada página del manuscrito, como *wirkliche,* o lo real, como *positive Wissenschaft* o *Ciencia positiva*, es en realidad, si se lee con claridad, una "ciencia filosófica" que muestra estar en relación mucho más estrecha y fuerte con la reflexión de Fichte y Hegel que con los cánones de las ciencias empíricas tradicionalmente entendidas.

Quizás el aspecto más paradójico radique en el hecho de que, en la *Deutsche Ideologie,* la confusión entre las dos acepciones del concepto de "ciencia" es tanto más evidente cuanto más disfrazada está: Marx y Engels nos dicen abiertamente que la ciencia empírica que buscan es la ciencia de la totalidad de los procesos de la historia, de los "modos de producción" examinados en su sucesión unidireccional, dialéctica, discontinua y orientada teleológicamente, y luego, como si esto no constituyera una contradicción flagrante, persisten en calificar el *wirkliche, la Wissenschaft positiva,* como una forma de conocimiento que tiene como presupuestos –y, desde luego, no por resultados– los sujetos empíricos individuales. Desde este punto de vista, el movimiento de la *Deutsche Ideologie se* configura como un intento de pasar de matute como "ciencia empírica" lo que en verdad *es* y *sigue siendo* una "ciencia filosófica".

Desde este punto de vista, también se podría argumentar que la grandiosa "cacería de fantasmas" emprendida por la *Deutsche Ideologie* fracasa justo allí donde lanza su envite mayor: produce matanzas de fantasmas de todo tipo (el "socialismo auténtico", la "filosofía", el "espíritu", la "santidad", etc.) sin darse cuenta de que, por sus páginas, siguen deambulando espectralmente Hegel y Fichte, y de que la obra está literalmente embrujada por el hechizo de la *philosophische Wissenschaft* o *Ciencia Filosófica*, de los mismos. Esto es aún más evidente cuando se considera que la *Deutsche Ideologie* no solo termina proponiendo, *volens nolens*, una forma de "ciencia filosófica" disfrazada, sino que desarrolla un movimiento de pensamiento que, más allá de las innegables y en absoluto marginales, diferencias, parece simétrico con el de Fichte y Hegel. ¿En qué sentido? En el sentido de que *Marx y Engels, sin saberlo, han permanecido prisioneros de los patrones de pensamiento fichteano y hegeliano, según los cuales es necesario ir más allá de la filosofía para llegar a un conocimiento que finalmente pueda ser etiquetado como ciencia*. Desde esta perspectiva, parece haber una simetría sorprendente entre el movimiento de pensamiento de la fichtheana *Wissenschaftslehre*, o *Doctrina de la Ciencia*, en sus diferentes borradores[39], y la hegeliana *Phänomenologie des Geistes,* o *Fenomenología del Espíritu*, por un lado, y la *Deutsche Ideologie*, por otro. Los tres proyectos teóricos,

más allá de las diferencias que los hacen mutuamente irreductibles, giran en torno a un enfoque de perspectiva común: la necesidad de abandonar el terreno de la filosofía tradicionalmente entendido para llegar a la ciencia, al "conocimiento absoluto". Como es bien sabido, este dispositivo de superación de la filosofía con vistas a la fundación de una ciencia está tematizado de forma clarísima, tanto por Fichte como por Hegel: ambos aspiran a liberar la filosofía de sus límites, en primer lugar de su "carácter tentativo" –inscrito en su propia etimología griega– de búsqueda de un conocimiento aún no poseído. De "amor al conocimiento", la filosofía está llamada a transformarse en un *conocimiento seguro*, *absoluto* e *inquebrantable*: se trata, en efecto, de pasar de la filosofía a la ciencia, entendida como *philosophische Wissenschaft*, como "conocimiento absoluto" de la Totalidad. A la luz de este supuesto, Fichte escribió programáticamente en 1795, en la *Vorrede* para *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, o *Prólogo* a los *Fundamentos para una Doctrina de la Ciencia total*: "Creí, y sigo creyendo, que he descubierto el camino por el cual *la filosofía debe ascender al rango de ciencia evidente* (*die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß*)"[40]. La exigencia de tal descubrimiento había madurado poco a poco en él, sobre todo después de leer a los "nuevos escépticos", y en particular a Schulz y Maimon: en virtud de esta lectura había comprendido que "la filosofía, incluso después de los esfuerzos más recientes de hombres agudísimos, no ha alcanzado todavía el rango de ciencia evidente"[41]. Movido por la exigencia de transformar la filosofía en ciencia, Fichte no había tardado en anunciar que la única manera de poder llevar a cabo una operación teórica de este tipo consistía en el desarrollo a partir de un principio único, mediante el cual dar cuenta de la Totalidad: "Estoy convencido de que la filosofía solo puede convertirse en ciencia si se desarrolla a partir de un principio único; de que ésta, en consecuencia, debe obtener pruebas, lo mismo que la geometría, de que tal principio existe, pero que todavía no ha sido presentado *como tal*"[42].

En cuanto a la *Phänomenologie des Geistes*, o *Fenomenología del Espíritu,* si se quisiera intentar una primera aproximación definitoria de la misma, podría probablemente ser calificada como la

reelaboración de la filosofía en términos de ciencia, es decir, como una transición desde un tender hacia Σοφια, o Sabiduría, al saber cierta y solidamente poseído:

> "La auténtica figura en la que la verdad puede existir es solo el *sistema científico* (*wissenschaftliches System*) de la verdad misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la *forma de la ciencia* (*Form der Wissenschaft*), a la meta en la que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* (*Liebe zum Wissen*) y sea *saber efectivamente real* (*wirkliches Wissen*), es lo que yo me he propuesto"[43].

Como es bien sabido, el Prólogo[44], de la *Fenomenología* está repleto de formulaciones de este tenor: "Al poner la figura verdadera de la verdad en esta cientificidad (*die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird*) –o, lo que es lo mismo, al afirmar la verdad de que solo en el *Concepto* tiene ella, la verdad, el elemento de su existencia"[45]. De nuevo: "solo como ciencia, solo como sistema, el conocimiento es real y puede ser expuesto" (*das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist und dargestellt werden kann*). Es el mismo Hegel quien enuncia sin vacilación la identidad de la "fenomenología del espíritu" y la reelaboración de la *Filosofía* como *Wissenschaft*: "la fenomenología del Espíritu es precisamente la exposición de *este devenir de la ciencia en general, es decir, del conocimiento* (*dies Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens*)"[46]. Y más adelante: "para convertirse en *conocimiento auténtico* (*eigentliches Wissen*), para producir el elemento de la ciencia –que es el concepto puro de la propia ciencia–, el conocimiento inmediato debe seguir un camino largo y difícil"[47].

Es imposible no detectar la analogía y los isomorfismos de estos pasajes fichteanos y hegelianos con el movimiento de pensamiento puesto en obra en la *Deutsche Ideologie*: el rasgo común –hay que subrayarlo– debe buscarse en la necesidad de superar la filosofía y en el intento de fundar una ciencia entendida como el conocimiento absoluto de la Totalidad. La diferencia capital, sin embargo, radica en el hecho de que mientras Fichte y Hegel son plenamente conscientes tanto de lo que están abandonando como de lo que están fundando, la *Deutsche Ideologie* produce automalentendidos y

equívocos de varios tipos: a la claridad sobre el *conocimiento superado* (la filosofía) no la sigue una transparencia similar sobre el *conocimiento hacia el que se mueve*, en la medida en que la "ciencia" que buscamos sigue estando entre la s*cience* y la *philosophische Wissenschaft*; una ambigüedad que, por otro lado, perseguirá a Marx en todas sus obras posteriores. Marx y Engels, por un lado, van más allá de las Columnas de Hércules, el *Non Plus Ultra* de la filosofía, y llegan a una *philosophische Wissenschaft*, pero se engañan a sí mismos al creer que han fundado una *ciencia puramente empírica de la realidad*, sin premisas filosóficas. En este sentido, la *Deutsche Ideologie se* configura efectivamente como una línea divisoria, como una encrucijada decisiva en la maduración del pensamiento marxiano: es la "ruptura" con la filosofía y la fundación de una "ciencia filosófica" en el sentido atribuido a esta expresión por Hegel y Fichte. No se trata, sin embargo, dicho sea con todo respeto para Althusser, de un distanciamiento respecto del conocimiento filosófico como tal, su pretendida "sentencia de muerte", sino más bien una reelaboración de la misma en forma de una *ciencia filosófica de la totalidad histórica*.

El hecho de que el discurso marx-engelsiano de la *Deutsche Ideologie* siga desarrollándose, inesperadamente, en el "ámbito de la filosofía", y más precisamente en el marco de una *Wissenschaft filosófica*, o *Ciencia filosófica,* es corroborado por una galaxia de elementos que no pueden ser pasados por alto: entre ellos, debemos recordar ciertamente la ya rememorada persistencia de la categoría exquisitamente filosófica de la *Entfremdung* o *Enajenación,* y de la categoría fichteana de la *Praxis* transformadora, la apertura holística a la historia como movimiento global en decurso, la asunción de un principio unitario (la "estructura") a partir del cual explicar la multiplicidad de las manifestaciones humanas. La paradoja es tanto más evidente cuanto que Marx y Engels intentan superar la filosofía contraponiéndole, como antídoto, el "empuje totalizante" que, desde Fichte y Hegel en adelante, coincide con la filosofía misma entendida como *Wissenschaft*. Desde este punto de vista, la acusación hecha contra Feuerbach es sintomática: él –explican Marx y Engels– "nunca llega a comprender la realidad sensible

como el conjunto de la *actividad* sensible viviente de los hombres que la componen" (*er kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte lebendige sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen aufzufassen*), lo que equivale a argumentar que el materialismo sensualista de Feuerbach no tiene en cuenta la Totalidad dinámica y procesual de la historia.

Toda la reflexión marxista posterior no hará otra cosa que debatirse en esta contradicción originaria, en esta ambigüedad irresuelta entre las dos acepciones del concepto de "ciencia": el elemento "empírico"
–la investigación económica, el estudio histórico de las "formas de producción precapitalistas", el análisis antropológico y sociológico, etc.– propio de la *science* será siempre injertado (en *Das Kapital* no menos que en *Grundrisse* y en los otros escritos de "madurez") en el marco más amplio de una *Wissenschaft filosófica* que somete a crítica el conjunto holístico –la Totalidad, precisamente– de la sociedad capitalista, centrándose en sus diversos aspectos religiosos, políticos, sociológicos, culturales y orgánicamente interconectados. En esta perspectiva debe ser entendido el lema *den Boden der Philosophie verlassen*, o *Abandonar el ámbito de la filosofía,* estrella polar de la *Deutsche Ideologie*: tal abandono se configura como un giro, *nunca del todo consciente*, no solo respecto de la "praxis subversiva", sino también respecto de la "ciencia", concebida –siguiendo la estela del idealismo fichteano-hegeliano– como "superación" de la filosofía, como transformación de la misma en "conocimiento efectivo".

La incomprensión, la automalinterpretación que se origina con *La ideología alemana,* se prolonga ininterrumpidamente también en las siguientes obras, dando lugar a curiosos malentendidos. Así, por ejemplo, el 20 de febrero de 1866 Marx escribe una carta a Engels en la que presenta su obra como "un triunfo de la *ciencia alemana* (*deutsche Wissenschaft*)"[48]. Por lo demás, ya en 1858, había anunciado que una de las tareas para el futuro consistía en el desarrollo de una "economía como ciencia en el *sentido alemán* (*im deutschen Sinn*)"[49], es decir –sin lugar a dudas–, en el sentido de una *philosophische Wissenschaft*; tarea ejecutada en *Das Kapital*. La precisión "geográfica" de Marx, su aclaración de que la ciencia a

la que se refiere es la “alemana” (*Wissenschaft*), y por tanto, no la inglesa de marca positivista (*science*), es un dato precioso, que nos ayuda a arrojar luz sobre las ambigüedades entre las que oscila su reflexión, y de las que la *Ideología Alemana* es la célula original: como si él mismo hubiera tenido barruntos, hasta cierto punto, de las raíces profundamente fichteanas y hegelianas de su discurso. Es preciso recordar nuevamente la ya mencionada carta de Marx al editor Leske, escrita a finales del verano de 1845. Se recordará que, en la misma, Marx señala a Leske el hecho de que su ciencia, anticipada ya en la *Deutsche Ideologie*, y luego desarrollada en la subsiguiente “crítica de la economía política”, “contrasta decididamente con toda la ciencia alemana hasta la fecha”[50]. La “ciencia alemana”, también en este caso, no puede sino ser la de Fichte y Hegel. Antes de escribir la *Deutsche Ideologie*, por lo tanto, Marx tenía en mente elaborar un conocimiento científico-empírico directamente opuesto al de la “ciencia alemana”. Ahora, en 1866, es decir, después de haber compuesto no solo la *Deutsche Ideologie* (la parte preparatoria de la nueva ciencia), sino también los escritos que deberían incluir esta nueva ciencia (los *Grundrisse*, plataforma teórica para *Das Kapital*), Marx parece volver sobre sus propios pasos, admitiendo explícitamente que la ciencia por él elaborada debe ser entendida, no como una negación de “toda la ciencia alemana hasta la fecha”, sino como *un Triumph der deutschen Wissenschaft*, “un triunfo de la ciencia alemana”. Esto es, evidentemente, un reconocimiento en absoluto despreciable de su deuda con Hegel y Fichte. En este sentido, Marx no se limitó a “coquetear” (*kokettieren*)[51] aquí y allá con la dialéctica hegeliana, sino que la hizo suya, en un grado mucho mayor del que él estaba dispuesto a admitir, aplicándola a un nuevo objeto: el “modo de producción capitalista”, entendido hegelianamente como una totalidad contradictoria, como un todo dentro del cual las partes están en contradicción dinámica, como –según la expresión de los *Grundrisse*– una “contradicción en proceso”[52] (*prozessierende Widerspruch*). El estudio de *Das Kapital* representará, desde este punto de vista, el “punto de llegada” de esa “ciencia empírica” –en realidad, “filosófica”– de la que la *Deutsche Ideologie* había establecido, más de veinte años antes, las premisas[53]. Este se

configurará, precisamente, como *ein Triumph der deutschen Wissenschaft*.

Los isomorfismos evidentes no deben, sin embargo, llevarnos a perder de vista la real, abrumadora diferencia específica que hay entre la nueva ciencia esbozada en la *Deutsche Ideologie* y las "ciencias filosóficas" producidas por Fichte y Hegel, que, a su vez, son muy diferentes entre sí: la "ciencia" marx-engelsiana, precisamente porque está a caballo entre los dos polos de la *science* y la *Wissenschaft*, puede presentarse como una forma de "materialismo" –la *Geschichtsauffassung* materialista, o *Concepción materialista de la Historia*–, atenta al momento "concreto", "empírico" y "estructural" de la dialéctica entre "fuerzas productivas" y "relaciones de producción". Una filosofía "materialista", precisamente porque pretende aplicar la *philosophische Wissenschaft* o *Ciencia filosófica* al "elemento material", a ese nivel empírico subrepticiamente descuidado por la filosofía en todas sus variantes: la nueva concepción de la historia –repiten Marx y Engels– "permanece firmemente anclada en el terreno histórico concreto"[54] (*bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichtsboden*), y se distingue, en esto, claramente de todo idealismo; pero comparte con este último, tal como se ha dicho, la vocación holística y la necesidad de transformar en ciencia el conocimiento absoluto de la Totalidad a partir de un único principio. De ahí la paradoja de un "materialismo idealista" –un "materialismo sin materia"[55], para utilizar la denominación feliz de Balibar–, que pretende combinar las dos instancias antitéticas de la *Totalidad, objeto de la "ciencia filosófica",* y del *empírico objeto particular de la "ciencia positiva"*. El materialismo marxiano se mantiene, desde sus mismas premisas, como un materialismo idealista, precisamente porque está ambiguamente a caballo entre los cánones de la *philosophische Wissenschaft* (idealista) y de la "ciencia positiva" (materialista), y parte de los "individuos empíricos", pero los adopta como requisito previo para fundamentar una concepción de la historia como una Totalidad procesual que no puede sino prescindir del nivel empírico. Que la marxiana siga siendo una posición con fuertes ascendencias idealistas, especialmente hegelianas y fictheanas, resulta también evidente si se considera que, para el idealismo alemán no menos

que para Marx, la “verdad” ya no coincide con la correcta determinación del objeto por el sujeto (como en Descartes, en Kant y en gran parte del marxismo del siglo XX), sino que se identifica con el proceso histórico de autoconciencia del sujeto.

Es necesario partir de este “materialismo idealista”, de naturaleza escurridiza y proteica para tratar de esbozar con contornos más nítidos la diferencia entre la “ciencia” promovida por la *Deutsche Ideologie* y la filosofía como ideología. En una primera aproximación, se podría argumentar que esta diferencia radica, en primer lugar, en el hecho de que la “ciencia” marx-engelsiana aspira a ser una expresión “real” y consciente de las relaciones y actividades reales de los hombres, y se aparta, así, de la filosofía, que se caracteriza por ser una expresión “ilusoria” y mistificadora: la suposición tácita de esta dicotomía es la creencia marx-engelsiana de que existen dos tipos de lenguaje heterogéneos, el uno de la “vida real” y el otro de “producción espiritual”. Precisamente, sobre esta partición dicotómica, Marx y Engels injertan la teoría de la ideología como necesaria falsa conciencia, en las diferentes acepciones de la misma: esta teoría los lleva a teorizar la relación unitaria entre pensamiento y realidad, una relación que se presenta bajo el signo de una necesidad similar a la que vincula al productor con el producto. Se hace más clara, en esta perspectiva, la divergencia entre la “ciencia real”, que Marx y Engels buscan, y la filosofía: la primera se opone a la segunda en primer lugar por el método (“de la tierra al cielo”, y no viceversa), a la par que da cuenta de la verdadera génesis de esta última y la devuelve al seno del “proceso de la vida activo”, y la priva de su supuesta “autonomía”, de su supuesta separación del tejido social de la época. De esta manera, mediante el fuego crítico de la “ciencia real”, se disuelve la autonomía de las producciones del pensamiento filosófico, simples reflexiones y ecos del proceso histórico real: así la autonomía se revela –según la expresión de la *Deutsche Ideologie*– como mera “apariencia” (*Schein*) sin consistencia. El secreto para evitar enredarse en la ideología –advierte Marx– está en evitar tomarla como punto de partida, porque esto nos cegaría automáticamente: en este caso, nos impediría comprender la *genealogía* de la ideología, que, asumida como un dato en sí misma, acabaría siendo

dotada de su propia autonomía específica. Como antídoto a estas virtualidades de la ideología, "petrificadoras" como la vista de la Gorgona Medusa, Marx propone partir de la empiria como comienzo efectivo del análisis y como base de la nueva ciencia: él, en efecto, está en condiciones de dar razón tanto del proceso real cuanto de la génesis de la ideología. Por otro lado, es voluntad marx-engelsiana crear una hendiadís entre *theoria* y *praxis*, elaborando una teoría no contemplativa, sino que sea ya en sí misma praxis, que exija una crítica tajante de la autonomía de las formas de pensamiento, y la sustituya por una "ciencia real" capaz de descifrar y aceptar finalmente la unidad entre realidad e ideas, entre productos materiales y productos espirituales.

Que Marx y Engels asuman esta exigencia como estrella polar de su investigación lo demuestran las *expresiones* con las que bautizan la nueva ciencia buscada: como hemos visto, se la califica, unas veces, como "conocimiento real", otras, como "ciencia real", o como "exposición real", y de otras muchas otras maneras, todas ellas caracterizadas por poseer una acento marcadamente "empírico", "materialista" y "antifilosófico". El elemento teorético –este es el corolario– debe combinarse siempre con el "real-práctico", sin que se dé la posibilidad de un "pensamiento puro", desencarnado del tejido social de la producción y el intercambio. La realidad es aquí entendida no como un dato inerte y pasivo, ya realizado, sino, más bien, como una *Wirklickheit* o *Realidad efectiva* en el sentido hegeliano, es decir, como una "realidad-que-se-va-haciendo", percibida en el flujo de la procesualidad y la transformación incesante: ésta es, en su esencia, un *wirkliche Bewegung* o *Movimiento Real* que avanza subterráneamente en dirección al comunismo. Marx admite abiertamente que "la exposición de la realidad" (*die Darstellung der Wirklichkeit*) es "la exposición de la actividad práctica, del proceso práctico del desarrollo humano" (*Darstellung der praktischen Betätigung, der praktischen Entwikclungprozess der Menschen*). Pero no se trata de una mera colección de «muertos» datos fácticos: por el contrario, se trata de «exponer el proceso activo de la vida» (*die tätige Lebensprozes darstellung*), puesto que la *Wirklichkeit* o *Realidad efectiva* es, en sí misma, actividad en movimiento, modelada por el hacer humano,

que es siempre synolón o síntesis de teoría y praxis. Emerge aquí, de foma incluso excesivamente nítida, la relación con las once *Tesis* sobre Feuerbach y, a su vez, con la perspectiva de Fichte, centrada en la indefectible actividad del Yo y, al mismo tiempo, en la concepción de la realidad externa (el "no-Yo") como resultado de esa actividad. Más aún, en estas determinaciones destinadas a hacer menos evanescente la "nueva ciencia" de la *Deutsche Ideologie,* queda de manifiesto, una vez más, hasta qué extremo ésta es ambivalente, "escindida" entre la instancia de la *ciencia* y la de la *Wissenschaft*: es ciertamente una "ciencia empírica", si asumimos el adjetivo "empírica" como sinónimo de "atenta a los hechos", a la "materialidad" de los acontecimientos; pero, al mismo tiempo, paradójicamente, no es en absoluto "empírica", si consideramos que, en comparación con tales hechos, es completamente externa, los trasciende por completo y los utiliza como partes integrantes de la Totalidad de la que es ciencia. Tampoco hay que olvidar, por otro lado, que la *Darstellung*, o *Representación* utilizada en la *Deutsche Ideologie* no es "fenomenológica" en el sentido que Husserl atribuirá a esta expresión: no explica el "darse" de las cosas a la conciencia en su configuración real, sino que, más bien, pretende meterse bajo la "epidermis" de la realidad, descendiendo a las profundidades de esta última para mostrar cómo todo se deriva en última instancia de la "materia" de los procesos de producción, de las verdaderas contradicciones que hacen que la realidad sea dinámica y nunca esté quieta. En este sentido, como ya se ha dicho, se trata de una "ciencia genealógica", que explica el movimiento genético y el desarrollo del objeto investigado, su brotar a partir de los procesos reales de producción. No se limita a precisar que las ideas producidas por las cabezas de los filósofos se separan de la realidad empírica y pretenden ser autónomas: también explica *por qué* sucede esto, y lo hace recurriendo a la distinción entre "trabajo manual" y "trabajo intelectual" como resultado del *Teilung der Arbeit* [*División del Trabajo*]*,* del que surge en cascada la distinción opositiva entre *praxis* y *teoría*. De esta manera, la *Verselbständigung* [*Independencia*], es desenmascarada como una patología propia de las sociedades de las que se apodera la división

del trabajo, y por lo tanto, y en grado máximo, la sociedad estructurada de forma capitalista:

> La división del trabajo se convierte en una división específica solo cuando se produce una *división entre el trabajo manual y el intelectual* (*Teilung der materiellen und geistigen Arbeit*). A partir de ese momento, la conciencia *puede* pensar que, realmente, es *algo distinto en relación con la conciencia de la praxis existente* (*etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis*), *puede concebir, concretamente, algo, sin concebir nada en concreto* (*wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen*): en adelante, la conciencia está en condiciones de liberarse del mundo y de recurrir a la constitución de la "mera" teoría, teología, filosofía, moral, etc.[56]

Mediante la "filosofía de la praxis" Marx y Engels se proponen recomponer la fractura entre *praxis* y *theoría*, en la convicción de que la interpretación teórico-contemplativa del mundo es, en sí misma, completamente insuficiente. El sentido general al que llega el texto marx-engelsiano debería ser ahora más claro: promete ir más allá de la filosofía para fundar la ciencia, pero en realidad el conocimiento que produce permanece inconscientemente prisionero del código filosófico, y se revela, de muchas maneras, cercano –en términos de premisas, método y "vocación holística"– a la "ciencia filosófica" de Fichte y Hegel. El texto, por lo tanto, si se lee con claridad, se presenta como el desarrollo de una contradicción no deseada, y de hecho, paradójicamente, exorcizada con energía. Esta *necesidad involuntaria* que consiste en la recaída en el ámbito de la filosofía es una *feliz contradicción* que permite a Marx y Engels criticar la filosofía permaneciendo en su seno. Por un lado, liquidan drásticamente el conocimiento filosófico, en tanto que mera elaboración ideológica, sin reconocerle ningún espacio autónomo de verdad; y, por otro, continúan orientándose en una forma de conocimiento que mantiene vínculos y fundamentos comunes, que son todo menos frágiles, con la filosofía, en particular con la fichteana y –en medida aún mayor– con la hegeliana. Esta crítica radical de la filosofía, que, al final, permanece en el seno de la misma, constituye el *límite* y, al mismo tiempo, la *grandeza* de la *Deutsche Ideologie* y, más en general, de toda la obra marxiana

posterior: la promesa de *den Boden der Philosophie verlassen*, o del abandono del ámbito de la filosofía, no se mantiene, porque Marx y Engels son incapaces de encontrar un terreno verdaderamente alternativo a la filosofía, que por lo tanto sigue siendo practicada con obstinación, pero sobre nuevas bases. Es sometida a un proceso de "historización" y "materialización" que la aleja, potencialmente, de la ideología y la "espectralidad" de la *Verselbständigung* [*Independencia*]*,* y la sitúa en el centro de los procesos de producción y de los conflictos sociopolíticos. El resultado es que, paradójicamente, lo que se suponía que iba a ser una "autoclarificación" se convierte, por el contrario, en una "autoincomprensión". La ciencia empírica que Marx y Engels aspiraban a fundar con una función "antifilosófica" resulta ser, en última instancia, una forma particular de "ciencia filosófica", "materialista" porque está firmemente ligada al elemento empírico y "estructural". Aunque de signo opuesto al de la «crítica, crítica» neohegeliana, la misma instancia crítica que atraviesa diagonalmente la *Deutsche Ideologie* tiene raíces claramente filosóficas: no solo porque la crítica de la filosofía sigue siendo, en su esencia, filosófica, sino también porque produce una nueva forma de filosofía –la *philosophische Wissenschaft* o *Ciencia Filosófica*–, constantemente disimulada mediante las definiciones engañosas que Marx y Engels le atribuyen ("ciencia positiva", "introducción a la ciencia", "ciencia real", "conocimiento real", etc.). El mismo uso, abiertamente antiidealista, de los conceptos de "materia" y "materialismo" termina configurándose –como ya se ha dicho– no como una negación del idealismo, sino como una reelaboración diferente, y quizás contradictoria, de éste: la nueva *materialistiche Geschichtsauffassung* o *Concepción materialista de la historia* permanece de hecho ligada, como se ha dicho, a la categoría de Totalidad fichteana y también hegeliana, en la medida en que asume la "materia" como una globalidad, que es necesariamente sobreempírica, constituida por las relaciones sociales, la producción, la interacción, y las luchas entre clases. Por otro lado, es la propia asunción de la sociedad civil como *wirkliche Voraussetzung* [*condición de realidad*]*,* y de la historia como un Todo teleológicamente orientado (aunque la teleología misma sea

constantemente disimulada) lo que acarrea la necesidad ineludible de estructurar filosóficamente el propio discurso.

A la luz de estos supuestos, que acompañarán las nada lineales articulaciones de la posterior reflexión marxista, se puede argumentar que, *malgré soi*, la *Deutsche Ideologie* es un punto de inflexión que, al cerrar, *abre*: querría "cerrar" la filosofía, y en su lugar "abre" una nueva dimensión filosófica que es también, paradójicamente, antifilosófica, y que en todo caso acaba por reorientar la filosofía tradicional de manera decisiva. *Semel philosophus, semper philosophus*: "Quien alguna vez fue filósofo, lo será para siempre"; esta parece ser la condena destinada a acompañar a Marx a lo largo de todos los jalones de su reflexión. Totalidad de la "cacería" de fantasmas emprendida por la *Deutsche Ideologie* que debía ser, en pocas palabras, una cacería contra el más insidioso de todos los fantasmas, la *filosofía como tal*. Al leer la obra, uno se da cuenta, no sin asombro, de que aquella se ha resuelto en su contrario, y ha producido el más inesperado de los resultados: Marx y Engels querían poseer el espectro de la filosofía, y en su lugar se encontraron a sí mismos poseídos por ella. Esta es, por otro lado, y tal como señaló Derrida, la dinámica perversa en la que concluye todo intento de capturar fantasmas: "¿poseer un espectro no es ser poseído por él, ser poseído *tout court*? Capturarlo, ¿no es ser hecho prisionero?"[57].

---

1. E. Balibar, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 10.
2. Loc. Cit., p. 9.
3127. Loc. Cit., p. 11.
4128. Loc. Cit., p. 10.
5129. N. del T. Tanto «Wirklichkeit», como «Darstellung» son términos técnicos de la filosofía de Hegel. El primero se suele traducir como «Realidad Efectiva». Se encuentra también, hasta siete veces, en las *Tesis de Feuerbach.* Se usa para hacer referencia a la totalidad práxica, –lo «concreto», frente a lo «abstracto», que, para Hegel, es lo «empírico»– que constituye, produce o se objetiva en un objeto. Esa funda de gafas de mi mesa, que como tal cosa empírica es –Hegel– «abtracta», porque no explica su ser. Dado que, como revela su «Made in Taiwan», ha sido hecha por manos y actividad taiwanesa, con máquinas hechas por manos japonesas, y material hecho por manos activas en China, trasladada en barco hecho por manos de… y tripulado por manos de…» «Realidad efectiva/Wirklichkeit» es toda objetivación humana, vista por el lado del hacer y del saber hacer. «Darstellung» o «Representación» es término mediante el que Hegel se refiere a la actividad o actitud cognoscitiva del Entendimiento (Entendimiento/Verstand, frente a la Vernunft/Razón). Una actitud cognoscitiva que enfrenta todo lo producido por el ser humano –por el espíritu, pero nosotros lo reducimos y hacemos idéntico a lo propio del ser

humano– entendiéndolo solo como objeto empírico puesto ahí delante, tal como ocurre en la representación de un teatro, algo puesto ante nosotros como en un escenario; sin tener en cuenta que sea creación nuestra. Todo esto es importante porque, tal como sostiene el autor, corrobora que Marx y Engels siguen pegados al terreno de la filosofía, y a la de Hegel, en este caso. Solo el pensamiento que comprende cada elemento de lo existente como totalidad de acción, como elemento objetivado por una totalidad de acción que ese pensamiento trata de hacer explícita, es –para Hegel y para Marx– «concreto». El pensamiento que aferra cada cosa en sí misma, empíricamente, tal como se muestra, ese es pensamiento «abstracto». Sin entender el sentido hegeliano de estas palabras, no se puede comprender qué dice Marx cuando declara ir «de lo abstracto a lo concreto»: de lo empírico aparente como cosa a la totalidad de acción organizada por relaciones sociales concretas que lo han generado como objetivación. Conviene tener en cuenta estas nociones para entender todo el calado de lo que va a añadir Fusaro.

6. Ibidem.

7. P. Vinci, *La forma filosofia in Marx. Commento all'«Ideologia tedesca»*, Cadmo, Roma 1981, p. 9. El texto de Vinci, que es un cuidadoso comentario sobre la *Deutsche Ideologie* y sus núcleos temáticos más relevantes, apoya una tesis que, en gran medida, compartimos: en términos muy generales, para Vinci la *Deutsche Ideologie* es un gran intento de superar lo que él llama la "filosofía de la forma"; un intento que, sin embargo, resulta ser un fracaso, en la medida en que Marx y Engels permanecen, a pesar de todo, ligados a la filosofía tradicionalmente entendida (especialmente a la de la matriz hegeliana), de la que inadvertidamente terminan por volver a proponer con un nuevo disfraz los esquemas y supuestos.

8. N. del T. Denominación sarcástica con la que Marx hacía referencia al trabajo intelectual de los "Jóvenes hegelianos", de los cuales había sido uno de su miembros más destacados, como lo confirma el hecho de que fuera director de una de las dos publicaciones de ese grupo. Como sabemos, «Crítica de la crítica crítica» es el subtítulo de *La Sagrada familia*, obra escrita por Marx y Engels.

9. L. Althusser, *Per Marx*, cit., pp. 10 y ss.

10. K. Marx, *Per la critica dell´economia política*, cit., p. 5.

11. En este punto le remitimos a nuestro *Bentornato Marx! Renascita di un pensiero revoluzionario*, cit., pp. 97 y ss.

12. L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, 1969; tr. it a cargo de F. Madonia, *Lenin e la filosofia*, Jaca Book, Milan 1972, segunda edición, p. 26.

13. Ver G. Carandini, *Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall´utopia*, Laterza, Roma-Bari 2005. El autor se imagina que es el propio Marx quien dice de sí mismo: "Tuve lo que hoy se podría llamar una personalidad escindida. Porque desde el principio de mis reflexiones yo estaba dividido en dos. Por un lado, anuncié como inminentes la crisis final del sistema capitalista, la revolución proletaria y el advenimiento del comunismo. Por otro lado, argumenté que, para que su advenimiento tuviese lugar, era necesario el desarrollo universal del capital. Es decir, afirmé que el sistema capitalista tenía que extenderse por todo el mundo" (ibíd., pág. 3).

14. A. Labriola, *La concezione materialistica della storia* (1938), Laterza, Roma-Bari 1965, p. 229.

15. Ibid pág. ٢٣٠ . Cursivas nuestras.

16. C. Luporini, *Realità e storicità*. In Id. *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 204-205.

17. P. Vinci, *La Forma filosofia in Marx. Commento all´«Ideologia Tedesca»*, cit. p.16.

18. Aristóteles, *Metafísica,* A 2/3, 983 a 21; tr. It a cargo de G Reale, Bompiani, Milán,, 2000, p. 15.

19. K. Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, 1841; tr. it. editado por D. Fusaro, *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*, Bompiani, Milán, 2004, p. 217. En la época de la *Diferencia*, Marx era todavía un hegeliano de Izquierdas: para él, la filosofía hegeliana –especialmente la de la Derecha– contempla el mundo tal como es, en su plena racionalidad; la "filosofía crítica" –la de los "Jóvenes hegelianos"– está convencida de que el mundo, en su estado actual, no es todavía racional y que, por lo tanto, se trata de racionalizarlo, de asegurar que sus pliegues encuentren finalmente un espacio para los principios filosóficos de la igualdad y la libertad. Por lo tanto, la filosofía debe impregnar el mundo, modelándolo con sus principios racionales para que pueda racionalizarse a sí misma. Marx escribe: "se deduce de esto el *filosofizarse del mundo* (*Philosophisch-Werden der Welt*) es, a la vez *el fenomenizarse de la filosofía* (*Weltlich-Werden der Philosophie*), que su actuarse es, a la vez, su perderse, que lo que ella combate fuera es su propia deficiencia interna" (*ibid.)*. Hemos tratado estos temas en nuestro trabajo sobre *Marx e l´atomismo greco: alle radici del materialismo storico*, cit., pp. 65 y ss.
20. L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. 12.
21. Véase T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosphical Tradition,* Feffer & Simons, Edwardsville 1980. En este texto, Rockmore muestra cómo, en el pensamiento de Marx, junto a la más conocida influencia de Hegel, se puede encontrar una clara influencia del pensamiento de Fichte, especialmente en lo que se refiere a los conceptos de "praxis" y "actividad práctica" dirigidas a la transformación del mundo; un concepto que, según Rockmore, Marx había adoptado casi enteramente de la fichtiana *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la Ciencia.* En realidad, Rockmore no demuestra la adopción del concepto marxista de *Praxis* a partir de la "doctrina de la ciencia" de Fichte, sino que simplemente destaca las similitudes y paralelismos entre las dos posiciones, insistiendo sobre todo en su metabolización común del paradigma aristotélico del hombre como sujeto agente.
22. R. Garaudy, *Clefs pour Marx*, 1972. Tr. It. a cargo de M. Feldebauer, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano, 1974, pág. 46. Si bien Garaudy, lo mismo que Rockmore, pone de manifiesto las analogías entre Fichte y Marx, y sostiene que el concepto marxiano de *Praxis* tal como es tematizado en las once *Tesis* no puede ser entendido si se prescinde del concepto fichteano de *Tathandlung* o *Acción Porductiva*, no muestra sin embargo de qué manera la ha metabolizado y reelaborado Marx en términos de «una filosofía de la revolución», relacionándolo con las instancias feuerbachianas.
23. Véase *más adelante*, pág. XXX.
24. Ibidem.
25. Ibidem.
26. Ibidem.
27. N. del T. El texto alemán traducido al italiano, es la palabra SACHE. Palabra que procede del lenguaje técnico hegeliano, y que se opone a Ding. Ambas palabras son traducidas al español indistintamente por «cosa» y a veces, como ahora, por «asunto». Fusaro, muy inteligentemente, la translitera por el término italiano «faccenda». Término análogo existía en español medieval: «facienda» –«la facienda de ultramar»–, lo que se debe hacer en concreto, una acción concreta en su proceso de ser ejecutada; el sentido de tal termino tiene como objeto, referencia o «cosa», una actividad concreta que se objetiva, en su proceso de ejecutarse concretamente. Así, por ejemplo, el objeto de una «cosa» denominada «viaje» –el viaje/facienda a ultramar o Tierra Santa– se objetiva en la acción de viajar, que es su cosificación, su objetivación. Como no tenemos término actual para referirnos a una «cosa» que es actividad humana en su proceso de generarse, ni como el objeto o praxis generado por ella, los mejores maestros traductores de Hegel –Ramón Valls– optan por traducir «Ding», cosa material –tal, una piedra– como «cosa» y Sache,

escrita en versalita como COSA. Otros optan por «Cosa en sí» frente a «Cosa». Para Sache, puede consultarse la traducción al español de los parágrafos § 147, 148, 149 y ss de *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, de G.W.F. Hegel, trad. de Ramón Valls, ahora nuevamente reeditada en Ed. Abada.
28. Ibidem.
29. Ibidem
30. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, cit., p. 35.
31. Hemos tomado esta eficaz expresión del libro de Roberto Finelli *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* (Bollati Boringhieri, Torino, 2004), en el cual el autor se centra sobre todo en la relación sostenida por el joven Marx con Hegel, y muestra las aporías (y fracasos) que caracterizan la intentona marxiana de superar definitivamente el sistema hegeliano, del cual cotinúa siendo presionero –a pesar suyo.
32. N. del T: Hegel considera que el Espíritu, la humanidad en este caso, es histórica: es Historia, es Historicidad; y entiende por historicidad que la humanidad está en constante, nueva, autoproducción y cambio, o «ponerse» creador, de sí misma, y que cada nuevo «ser puesto» es distinto y surge como negación del anterior. En consecuencia, el «método» de conocimiento de cada momento histórico debe ser elaborado de forma singular e inmanente a partir del momento histórico que se estudia. Es decir, no existe método estándar de conocimiento del objeto. Lo único perenne es la no perennidad de cada etapa, su singularidad siempre nueva. Es un error de Marx denominar «método» –término de la ciencia positiva– a esta forma de aproximación intelectual a la realidad histórica, que él mismo sabe practicar.
33. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* cit. pág. 69
34. *Ibidem*.
35. N. del T. Frase que escribe Hegel en su Prólogo/*Vorrede* a la *Fenomeonología del Espíritu*, mediante la que expresa su crítica a quienes intentan explicar la historicidad humana sin tratar de investigar y comprender cada una de sus estapas y Figuras de Cosnciencia de la misma, y las diversas articulaciones específicas de cada totalidad, de la que depende inherentemente cada Figura de Consciencia.
36. N. del T: «Ciencia filosófica» es terminología propia de Hegel, quien define su filosofía como «ciencia» en el sentido de Saber total. Por lo demás, la tradición filosófica siempre había autodefinido su disciplina como saber, o «scio», de donde surge el término «ciencia», en el sentido amplio del término conocer. Además, tenga en cuenta el lector que todas las denominaciones terminológicas de Marx y Engels que Fusaro recoge y cita en alemán, y mediante las que aquellos pretenden convencernos de que han elaborado una nueva ciencia positiva, opuesta a la filosofía de Hegel, son términos construidos a partir del lenguaje filosófico de Hegel, lo cual tiene su gracia.
37. Véase S. Veca, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milano 1977 [hay una reimpresión más reciente del texto en B. Mondadori, Milano 2005]. En el prólogo de la edición de 2005, Veca plantea una perspectiva más crítica sobre Marx, deteniéndose extensamente en los que consideraba que eran los defectos de su propuesta interpretativa de la sociedad capitalista: “Me pareció que mis tesis terminaron canonizando a Marx, atribuyendo a su perspectiva teórica la capacidad de dar respuestas a cualquier pregunta o problema generado por el cambio social. Por supuesto, me había comprometido en un examen cuidadoso de los desarrollos de la teoría económica y social después de Marx, poniéndome a prueba –en particular– con las perspectivas de Max Weber, Joseph Schumpeter y John M. Keynes, pero el hecho es que la referencia a la empresa científica de Marx tenía siempre, en cualquier caso, la última palabra. Empecé a sospechar que la teoría de Marx era, de alguna manera, un cuerpo de verdad respecto de nosotros y del mundo social, que iluminaba y orientaba linealmente la acción política y social, gracias a

una especie de inconmensurabilidad con cualquier otro enfoque teórico o conocimiento de la sociedad. En virtud de una *coupure* epistemológica, para utilizar la jerga althusseriana de la *Leggere il Capitale*. Bueno, todo esto puso en marcha la investigación que me ha llevado a escribir el ensayo. O al menos eso es lo que me parece que puedo decir en la actualidad" (ibíd., p. IX). Con respecto a la persistencia del "núcleo metafísico" en el programa científico marxiano, Veca escribe: "El núcleo metafísico del programa de Marx está formado por lo que tradicionalmente llamamos "materialismo histórico". Consiste en una serie de supuestos profundos sobre la continuidad de la reproducción material de la sociedad y la discontinuidad de los modos en que tiene lugar dicha reproducción, considerada desde una perspectiva claramente dinámica" (Ibid., pág. 71).

38. N. del T. Término con el que define Hegel a su filosofía. Que no es, ya, una aproximación al saber, propia de quien es amigo del saber –el filo-sofos– y lo busca tentativamente, sino que es el mismo saber ya alcanzado.

39. N. del T. La obra de Fichte fue reelaborada por él mismo en diversas ocasiones a lo largo de su vida.

40. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1795; tr. it. editado por G. Boffi, *Fondamento dell'intera doctrina della scienza*, Bompiani, Milán, 2003, p. 127.

41. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe*, editado por R. Lauth – H. Jacob – H. Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, I, p. 109.

42. Ibid., III, 2, p. 18.

43. G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello Spíritu, cit., p. 53.

44. N. del T: Como sabemos, «Prólogo» es la denominación de la extensa explicación que redacta Hegel una vez terminada la escritura de la obra. Va al comienzo de la misma, y precede, incluso, a la breve «Introducción», escrita por el autor como comienzo de la obra, que es muy escueta

45. Ibid., pág. 55.

46. Ibid., p. 79.

47. Ibidem.

48. K. Marx, carta a F. Engels del 20 de febrero de 1866, en *MEW*, cit., XXXI, p. 183.

49. Id., carta a F. Lassalle del 12 de noviembre de 1858, en *MEW*, cit., XXIX, p. 567.

50. K. Marx, carta a C. W. Leske de 1 de agosto de 1846, cit., págs. 455 y ss.

51. Id. *Il Capitale*, I, cit. p 45. Vale la pena leer el pasaje en su integridad: «Por su fundamento, mi método dialáctico no solo es diferente del hegeliano, sino que es directamente opuesto de aquel. Para Hegel el proceso del pensamiento, que él, bajo el nombre de Idea, transforma precisamente en sujeto independiente, es el demiurgo de lo real, en tanto que lo real no es sino el fenómeno externo del pensamiento; para mí, por el contrario, el elemento ideal no es sino el elemento material transferido y traducido en el cerebro de los hombres [...] Critiqué *el lado mistificador de la dialéctica hegeliana (die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik)* hace ya casi treinta años, cuando sin embargo aquella estaba de moda. Pero precisamente mientras elaboraba el primer volumen del *Capital*, los molestos, presuntuosos y mediocres epígonos que dominan la Alemania culta se complacían en tratar a Hegel tal como en los tiempos de Lessing el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza: como a un «perro muerto». Por ello me declaré abiertamente *discípulo de aquel gran pensador (Schüler jenes Grossen Denkers)* e incluso coquetée, aquí y allá, en el capítulo sobre la teoría del valor, con el modo de expresarse que le es peculiar. La mistificación que subyace en la dialéctica en manos de Hegel no quita, en modo alguno, que él haya sido *el primero en exponer amplia y conscientemente las formas generales del movimiento de la dialética misma (er ihre allgemeinen Bewengungsformen zuerst in umfassender und bewusster Weise dargesttellt*

hat). En él, la dialéctica es puesta cabeza abajo. Es necesario darle la vuelta para descubrir el núcleo racional en el interior de la cáscara mística» (Ibid., pp, 44, 45).
52. Karl Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica,* cit. I, p. 718. Es ya sabido que Marx –especialmente en lo que hace a nociones tales como «proceso», «totalidad», «contradicción»– usa la *Wissenschaft der Logik, Ciencia de la lógica,* de Hegel, no solo en el primer libro de *Das Kapital*, sino tambien en los *Grundrisse* (obra en la que, curiosamante, el nombre de Feuerbach es citado tan solo una vez): «Si consideramos no solo el amplísimo uso que los *Grundrisse* hacen de la terminología hegeliana, y no tan solo en los numerosos pasos en los que reflexiona conscientemente sobre el método hegeliano y hace uso consciente del mismo, sino también en la estructura fundamental del razonamiento seguida en los *Grundrisse*, se hace evidente el enorme servicio prestado a Marx por el estudio de la *Lógica* de Hegel. [...] la contribución de Hegel en el suministro de un criterio para aferrar con la mente una totalidad en movimiento, en desarrollo» (M. Nicolaus – M. Postone – H Reinicke *Dialettica e proletariato. Dibattito sui «Grundrisse» di Marx*, a cargo de B Accarino, La Nuova Italia, Firenze, 1978, p 29).
53. Ideas muy interesantes sobre la "ciencia filosófica" marxista y sus vínculos con las de Fichte y Hegel se pueden encontrar en C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007. Sobre estos mismos temas, véase también T. Rockmore, *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell, Oxford 2002.
54. Cfr. *Infra*.
55. E. Balibar, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 31. Como ejemplo, ver también C. Preve, *Una aprossimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padua 2007, pp. 46 y ss. Tanto para Balibar como para Preve –aunque desde perspectivas teóricas muy diferentes– el de Marx es un "materialismo sin materia", es decir, un idealismo en el que la materia aparece solo como una metáfora (de las relaciones de producción, de la praxis, etc.) que nunca se refiere a la "materia" tradicionalmente entendida. Los dos autores insisten con razón en el componente idealista del pensamiento marxista, pero su propuesta teórica resulta más endeble cuando llegan a argumentar –aunque de maneras muy diferentes– que el materialismo marxiano carece por entero de materia, y que esta última, en el léxico marxiano, siempre aparece solo como una metáfora de algo que no tiene nada que ver con la materia tradicionalmente entendida. Si seguimos la lectura de Balibar o de Preve, no es posible dar cuenta de la referencia de Marx al sensualismo feuerbachiano ni del interés de Marx (del que es testimonio *La Sagrada Familia)* por *el* materialismo tradicional de La Mettrie, D'Holbach y por el atomismo griego. Cf. K. Marx – F. Engels, *La Sacra famiglia*, cit., pp. 172 y ss. En particular, la convicción de Marx es que la raíz histórica y el punto de partida teórico del socialismo deben buscarse en el teorema materialista (presente tanto en Epicuro como en La Mettrie) según el cual las circunstancias forman a los hombres y, para transformar a los hombres, las circunstancias deben ser transformadas. Si es cierto que el materialismo se basa en este teorema, entonces es cierto que el materialismo solo puede conducir al socialismo. De hecho, "si se parte de las doctrinas del materialismo sobre la bondad original de los hombres y su igual capacidad intelectual, sobre la omnipotencia de la experiencia, de la costumbre, de la educación, sobre la influencia de las circunstancias externas en el hombre, sobre la gran importancia de la industria, sobre el derecho al disfrute, etc., no se requiere una gran agudeza para captar la *necesaria conexión del materialismo con el comunismo y el socialismo* (*notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus*). Si el hombre se forma todo conocimiento, toda percepción, etc., del mundo sensible y de la experiencia en el mundo sensible, entonces lo que importa es ordenar el mundo empírico de un modo que el hombre, en él, pueda experimentar –y acostumbrarse a ello– que es verdaderamente humano, de manera que el hombre pueda experimentarse a sí mismo como hombre" (ibíd.,

p. 172). En cuanto al problema del materialismo en la reflexión de Marx, nos atrevemos a referirnos de nuevo a nuestro *Marx y el atomismo griego*, citado, pp. 83 y ss.
56. Ibid.
57. J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 167. Ver también Id., *Marx & Sons,* 2002; tr. it. editado por E. Castano, Marx & *sons: politica, spettralità, decostruzione,* Mimesis, Milano 2008.

3
Fichte, Marx y la ontología de la praxis

> *"Los filósofos solo han interpretado el mundo de diferentes maneras, pero se trata de transformarlo."*
> K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*
> *"Tu destino no es solo saber, sino hacer de acuerdo a tu conocimiento".*
> J.G. Fichte, *El destino del hombre*

a. Contextualización y estado de la cuestión

El nexo que vincula la génesis de la filosofía de la *praxis* marxiana con el idealismo fichteano sigue siendo, sin duda, un capítulo aún por escribir en la historia de las interpretaciones. No han faltado, ciertamente las lecturas que se han aventurado en esta dirección. Junto a las geniales intuiciones de Giovanni Gentile[1], fueron sobre todo, en tiempos más recientes, Costanzo Preve[2], Roger Garaudy[3] y Tom Rockmore[4] quienes hicieron contribuciones de cierto fuste a este respecto. Por su parte, el ya clásico texto de Marianne Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*[5] (1900), se centra, más que en la ontología común de la praxis, en la visión similar de la sociedad y la política de ambos autores, e identifica a Babeuf como el intermediario entre ellos[6]. Reinhard Lauth, fundador y animador incansable de las nuevas *Gesamtausgabe* u *Obras Completas* de la obra fichteana que se inició en 1962, también ha aludido a la profunda cercanía del concepto de *praxis* marxista con respecto de la ontología de la praxis fichteana, pero sin situarlo en el centro de una reconsideración más amplia del vínculo entre Marx y Fichte[7].

Y no es menos cierto lo sostenido por Rockmore en su estudio *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (1980): «ha habido un extenso debate sobre la génesis de la posición de Marx en relación con Hegel y los "Jóvenes hegelianos". Pero, aunque Engels apunta la relación entre Fichte y Marx, este aspecto de la deuda marxiana respecto de la tradición filosófica suele ser pasado por alto»[8]. No se pude pensar que el análisis de la relación de Marx

con el idealismo hegeliano es suficiente en sí mismo para resolver la cuestión. Tal como sugiere Bernard Willms, “la importancia de la relación de Marx con Fichte no puede entenderse en términos de una simple relación Hegel-Marx”[9]. Si así fuera, el problema de la praxis transformadora quedaría completamente inexplicado, al ser remitido a la doctrina de la ciencia.

Por su parte, la posición de Lukács, en *Der junge Hegel* (1948), es equívoca en sí misma, ya que disocia rígidamente a Fichte de Marx y Hegel –al remitir a aquel a la matriz kantiana– e impide *ipso facto* la comprensión, tanto de la ascendencia fichteana de la ontología de la praxis de las *Thesen* marxianas, como la insistencia común de Fichte, Hegel y Marx sobre el tema de la comunidad humana y las relaciones sociales como fuente de “vida ética” (no es casualidad que Lukács nunca tenga en cuenta la dura acusación de la *Sittenlehre* [*Doctrina de la Moral*] contra el formalismo kantiano).

Fue sobre todo Gentile, en sus estudios sobre Marx, quien aludió al carácter *genéricamente* fichteano de la filosofía de la praxis marxiana, partiendo de la observación de que el concepto de praxis, del “continuo hacerse de la realidad”, es inherente a toda auténtica forma de idealismo[10]. Es el idealismo, y solo el idealismo, el que percibe la realidad no como un dato fáctico que puede ser conocido, reflejado y transmitido, sino como el resultado de un hacer, de un actuar, de un producir que se despliega en la historia. La intuición de Gentile nos remite al tema de la Erste Einleitung o *primera introducción* fichteana a la Doctrina de la Ciencia de 1797: un materialismo de la praxis es una contradictio in adiecto, en la medida en que el materialismo desemboca invariablemente en el dogmatismo y, desde ahí, en ese fatalismo que es la negación de la praxis.

Desde este punto de vista, la filosofía de la praxis marxiana es, no tanto un abandono de la filosofía clásica alemana (tal como entendía Althusser, entre otros[11]), sino más bien un renacimiento tenaz, aunque disfrazado, de la misma. Garaudy escribe: “En Fichte encontramos el germen, en forma abstracta, de la idea de la unidad de teoría y práctica y de la idea de la libertad como una necesidad presupuesta por la acción. El idealismo de Fichte es una filosofía de acción”[12]. La *umwälzende Praxis* [*praxis revolucionaria*]*,* núcleo

central de la tercera de las *Thesen über Feuerbach*, es la versión revolucionaria de la fichtheana *Tathandlung* [*acción productora*] del Yo que es acción pura y resultado de dicha acción, en el marco de una relación entre el sujeto que proyecta, actúa y modifica, y el objeto que es transformado. Como sugirió Rockmore, "Fichte y Marx conciben al hombre como un ser activo, y el siguiente paso a dar es comparar sus concepciones de la actividad"[13]. En particular, tanto en la filosofía de la *praxis* marxiana como en la doctrina de la ciencia fichteana, el concepto de acción hace converger en una unidad las dos instancias aristotélicas de la *praxis* y la *poiesis*.

Para Fichte, como para Marx –"quizás los dos pensadores de la tradición moderna más apegados al enfoque anticartesiano del hombre como entidad activa"[14]–, el hombre está llamado a actuar porque es, ante todo, un *sujeto agente*, cuya relación con el mundo se da mediante el nexo de la interacción práctica (*praxis*); y, a la vez, debe *actuar para crear*, para dar lugar a un producto (*poiesis*), que, en ambos casos (más allá de las diferencias ciertamente no irrelevantes), coincide con el establecimiento, postergado al mañana, de relaciones sociales libres según la razón, de acuerdo con lo que se afirmaba en los fichtheanos *Grundzüge* (crear "con libertad todas las relaciones según la razón"[15]) y en *Das Kapital* (el "reino de la libertad", *Reich der Freiheit*), que orbitan ambas igualmente en torno al punto de fuga de las individualidades solidarias libres (la *freie Entwiklung der Individualitäten* o *libre desarrollo de la individualidad,*[16] que constituye la idea central de los *Grundrisse*).

Ambos aspiran a liberar a la humanidad de la hegemonía de lo económico, autonomizado de forma fetichista en la era de la "pecaminosidad consumada" (Fichte) y de la "enajenación global" (Marx), y a restaurar praxísticamente la centralidad del Género humano y de su libre desarrollo como un fin en sí mismo[17]: marxianamente, "la misión de todo hombre es desarrollarse en todos los aspectos, desarrollar todas sus cualidades"[18]; fichteanamente, "el destino de la humanidad es el avance ininterrumpido de la cultura y el despliegue homogéneo e ininterrumpido de toda disposición y necesidad de la humanidad como tal"[19]. Siguiendo a Rockmore, "las visiones son similares en su énfasis en reducir la presión económica

sobre la existencia social con el fin de liberar al hombre como condición para un mayor desarrollo”[20].

Que Marx había leído la obra fichteana y, en cualquier caso, estaba informado sobre el pensamiento de Fichte, lo demuestra la carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837: aquí Fichte es mencionado dos veces. En primer lugar, Marx, al contarle a su padre las experiencias de Berlín, critica la “oposición entre realidad y deber ser que se produce en el idealismo” tal como es reelaborada en el ámbito jurídico: “en primer lugar, lo que benignamente he llamado la metafísica del derecho, es decir, los principios, las reflexiones, las determinaciones conceptuales, separadas de toda la ley real y de todas las formas reales de derecho, *como ocurre en Fichte* (*wie es bei Fichte vorkömmt*)”[21]. En segundo lugar, en términos convergentes, Marx explica a su padre su abandono del idealismo: “del idealismo, que, dicho sea de pasada, yo comparaba y acercaba al kantismo y al fichteanismo, llegué a esta necesidad: buscar la idea en la realidad misma”[22].

Que existe, como lo ha definido Rockmore, “un interés temprano y probablemente duradero de Marx por la posición de Fichte” está, además, probado por una nota en el primer volumen de *Das Kapital*, en el que Marx, deformando la perspectiva fichteana, ironiza sobre la manera “abstracta” y “desocializada” en la que Fichte concibe al sujeto humano: “en cierto modo al hombre le ocurre lo mismo que a la mercancía. Desde el momento en que el hombre ni viene al mundo pertrechado de un espejo, ni como un filósofo fichteano (Yo soy yo), él, al principio, se refleja en otro hombre[23].

El tono irónico y engañoso utilizado aquí por Marx es, sin embargo, claramente contradicho por una carta del 19 de octubre de 1876, en la que el Moro agradece a Engels haberle enviado una serie de citas de los textos de Fichte[24] (que, en consecuencia, continuaron siendo leídos y, hasta cierto punto, metabolizados por los dos pensadores). En esta contradicción –la crítica liquidadora de Fichte y, al mismo tiempo, su lectura constante– parece posible resumir el vínculo entre Marx y el filósofo de Rammenau. Es cierto que, tal como ha sugerido Rockmore en relación con Marx, “es consustancial a su teoría la concepción del hombre como ser activo, que es similar a la fichteana” y que, además, revela las huellas de

una asimilación marxiana oculta (y tal vez no reconocida) de los elementos fichteanos; y es igualmente cierto que –de manera mucho más radical de lo que sucede con Hegel, de quien siempre se reconoce como "discípulo"– Marx nunca hará explícita su deuda teórica con Fichte.

No se debe pensar aquí, trivialmente, en una forma consciente de falta de generosidad: al contrario, Marx no comprendió plenamente los elementos teóricos de la reflexión fichteana metabolizados por él desde su juventud, precisamente porque estaba subjetivamente convencido de que había "abandonado el fundamento de la filosofía"[25] y, más precisamente, el idealismo, desde la *Deutsche Ideologie* (Althusser[26]), y quizás ya desde *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [*Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*] (Della Volpe[27]).

Este malentendido del propio perfil teórico se demuestra, por lo demás, en un pasaje crucial de la parte de *Manuscritos parisinos* de 1844, dedicada a la dialéctica hegeliana; un pasaje que, por su léxico, sus temas y su *vis o fuerza* polémica, no puede dejar de revelar la influencia fichtheana. La paradoja está en el hecho de que, como veremos inmediatamente, Marx critica a Fichte –incluso sin mencionar su nombre– utilizando conceptos, vocabulario y contenido *por entero* fichteanos:

> "Si con su enajenación, el hombre real, corpóreo, plantado en la tierra firme y redonda, este hombre que exhala y aspira a todas las fuerzas de la naturaleza, *pone* (*setz*) sus fuerzas esenciales, reales y objetivas, como objetos extraños, este acto de posición no es sujeto; es la *subjetividad* (*Subjektivität*) de las fuerzas esenciales objetivas, cuya acción, por lo tanto, debe ser también objetiva. El ser objetivo opera objetivamente; no operaría objetivamente si no se encontrara objetividad en la determinación de su ser. Crea, pone solo objetos, porque es puesto por objetos, porque es originalmente naturaleza. Por lo tanto, en el *acto de poner* (*Akt des Setzens*), no pasa de su "actividad pura" (*reine Tätigkeit*) a una creación del objeto (*ein Schaffen des Gegenstandes*), sino que su producto objetivo solo confirma su *actividad objetiva* (*gegenständliche Tätigkeit*), su actividad como actividad de un ser natural objetivo"[28].

El pensador de Tréveris critica aquí incondicionalmente, al filósofo de Rammenau, por haber repudiado la objetividad del mundo exterior y del hombre como "entes naturales" pero, al mismo tiempo, acaba presentando una concepción del hombre como entidad puramente activa, praxista, operante en el mundo, que termina por calcar la perspectiva fichteana de la *Tätigkeit*: "el Yo está activo y puramente activo en todo y por todo –esta es la *presuposición absoluta* (*absolute Voraussetzung*)"[29]. Esta paradoja encierra el secreto del vínculo entre Marx y Fichte.

Por otra parte, más allá de las citas implícitas o explícitas, que Marx fuera ciertamente consciente del pensamiento fichteano y que lo tuviera, *volens nolens*, metabolizado, lo prueba el hecho de que el "activismo" de Fichte estaba masivamente presente en los circuitos de la Izquierda Hegeliana, en la que había sido adoptado como antídoto contra el resignado quietismo contemplativo[30]. Como Horst Stuke[31] sugiere, no había ningún joven hegeliano que no hubiera metabolizado los elementos praxísticos de la matriz fichteana, aun cuando –como Marx– se distanciase verbalmente de Fichte.

No hay que olvidar, por ejemplo, que Moses Hess, en su *Filosofía de la Acción* (1843), había apoyado abiertamente la necesidad de transformar la filosofía hegeliana del espíritu en una filosofía fichteana de la acción: "En el presente –escribe Hess– el objetivo de la filosofía del espíritu es convertirse en la filosofía de la acción. En este sentido, Fichte ha ido mucho más allá que la filosofía más reciente"[32]. También sabemos que el propio Feuerbach nunca ocultó su interés inicial por Fichte, dedicándole, en una carta de 1835 a Berthe Löw, palabras de gran admiración: sobre el vínculo entre Feuerbach y Fichte, la parte *Feuerbachs Stellung zu Fichte* de la obra de Simon Rawidowicz *Ludwig Feuerbachs Philosophie*[33] (1931) sigue siendo indispensable.

Ahora vamos a tratar, pues, de recorrer las once *Tesis sobre Feuerbach* tratando de interpretarlas con la clave de lectura anteriormente esbozada, es decir, como una metabolización de la ontología de la praxis fichteana tanto más arraigada cuanto más repudiada y estigmatizada. En primer lugar, sin embargo, no será superfluo detenerse, aunque sea rápidamente, en los rasgos fundamentales de la ontología de la praxis fichteana.

b. Doctrina de la Ciencia y la Revolución Francesa

Como señaló Manfred Buhr[34], la Revolución desempeñó un papel decisivo para que la libertad práctica y la independencia de la subjetividad humanas pasasen a ser el eje axial en la génesis de la doctrina de la ciencia; una axialidad que se traduce en la concepción fichteana del *Ich* o *Yo* como acción humana libre, como origen del mundo objetivo-social, contra las premisas dogmáticas kantianas. El valiente trabajo –desplegado a raíz de la serie de acontecimientos desencadenada por el 89 francés– de una humanidad que lucha por hacer converger la objetividad histórica, social y política con su propia subjetividad, emancipándose de la esclavitud y, al mismo tiempo, luchando por un completo *Anerkennung* o *Reconocimiento* de sí misma como sujeto único (contra las formas tradicionales de desigualdad legalmente consagradas), es traducido por Fichte en una ontología de praxis basada en la practicidad de una razón cuya tarea primaria es impregnar de modo cada vez más capilar y penetrante la estructura de lo real[35]. Desde este ángulo, el idealismo fichteano se presenta realmente como "subjetivo", ya que, según la crítica de Hegel expuesta en su *Differenz*, "el sujeto-objeto se revela como sujeto-objeto subjetivo",[36] o sea, como el resultado de una actividad práctica del sujeto absolutamente incondicionado y que actúa con la intención de adaptar el objeto a su concepto.

A propósito de la Revolución Francesa, entre abril y mayo de 1795, tras haber compuesto previamente los dos *Revolutionsschriften o Escritos sobre* la *Revolución* de 1793, Fichte hace una famosa comparación directa entre las virtudes liberadoras de su propio sistema y las de la acción revolucionaria del pueblo francés: "mi sistema es *el primer sistema de libertad* (*das erste System der Freiheit*). De la misma manera que esa nación [*Francia*] libera a la humanidad de las cadenas materiales, mi sistema la libera *del yugo de la cosa misma* (*von den Fesseln der Dinge an sich*), de las influencias externas y, en su primer principio, presenta al hombre como un ser autónomo"[37].

Sería engañoso –o al menos parcial– argumentar que solo la Revolución Francesa desempeñó un papel decisivo en el descubrimiento de la libertad práctica de Fichte. De hecho, se sabe

que el pensador de Rammenau, originariamente, creía haber encontrado la libertad de acción y la practicidad de la razón en la reflexión kantiana que se expresa en la segunda *Kritik*:

> "Estoy viviendo los días más felices que recuerdo haber vivido [...]. Me he sumergido en la filosofía, es decir, en la filosofía de Kant. He encontrado en ella la medicina para la verdadera raíz de mis males, y, además, alegría interminable [....]. La conmoción que esta filosofía ha provocado en mí es enorme. Le debo, en particular, el hecho de que *ahora creo firmemente en la libertad humana*, y veo claramente que solo presuponiéndola son posibles el deber, la virtud y la moral en general[38].

La Revolución Francesa, no menos que la kantiana *praktische Vernunft*, [r*azón práctica*]*,* ha dado forma al pensamiento fichteano, empujándolo hacia la adopción de los problemas interconectados de la *libertad* y de la *liberación* como fundamento de su propio filosofar. Prueba de ello es, además, que con el Kant de la *praktische Vernunft*, Fichte descubre la libertad humana (y supera su propio determinismo fatalista inicial) y, tras los acontecimientos desencadenados por el 1789 francés, la determina como libre acción práctica que transforma el mundo y, ya no, por lo tanto, como mera libertad práctica moral del sujeto autónomo y a distancia segura de la heteronomía del mundo objetivo y de los demás entes racionales finitos. Para el *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre o Fundamentos de la doctrina de la Ciencia* (1794), "práctico" significa "que todo debe estar de acuerdo con el Yo, que toda realidad debe ser puesta absolutamente por el Yo": la practicidad de la razón alude a su capacidad de determinar libremente la objetividad social, histórica y política.

Como sugirió Garaudy, "la praxis para Fichte, a pesar de su vocabulario kantiano y su idealismo, es el compromiso del hombre, en su totalidad, con un esfuerzo colectivo para hacer historia, transformar la naturaleza y construir la sociedad"[39], para poner en obra objetivaciones cada vez más conformes (pero nunca definitivas) con las potencialidades ontológicas del género humano, pensado trascendentalmente como un Yo, como un único sujeto agente: "no es el hacer lo que debe ser determinado por el objeto –

escribe Fichte–, sino que, por el contrario, es el objeto lo que debe ser determinado por el hacer"[40]. Resulta, en consecuencia, engañosa, la tesis de Lukács, para quien "en el idealismo subjetivo todo interés se concentra en ese lado de la praxis humana que se puede resumir en la moralidad en sentido estricto"[41].

La *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la Ciencia,* constituye una verdadera y precisa "teoría trascendental de la acción",[42] en forma de una *ontologización de la Revolución Francesa*[43], o sea, como transposición al plano ontológico del acontecimiento histórico de la Revolución, entendida ésta como grandiosa superación de las objetivaciones del Yo, mediante la praxis transformadora; esto es, como gesto titánico de una humanidad, entendida ya no como el teatro pasivo de las actividades de los tiranos, sino como una *subjetividad revolucionaria*[44] que opera en el escenario de la historia para que la serie de objetivaciones llevadas al ser por ella misma, sea quitada, transformada y reconfigurada con el fin de que se adapte gradualmente a la razón de ser de la subjetividad agente.

Como señala Buhr, "la concepción de Fichte, para quien todo proviene de la libre actividad creativa del hombre, es una convicción que él maduró sobre todo a partir de su reflexión sobre la Revolución Francesa"[45], más que a partir del descubrimiento de la razón práctica kantiana; una tesis, ésta, que parece ser confirmada por un autor como Philonenko, cuya tendencia fundamental, sin embargo, consiste en separar la elaboración teórica fichteana del mundo histórico que la hizo posible: "en 1794 para Fichte el sentido del mundo, el sentido del universo es la comunidad humana"[46], o sea, el concreto acontecer histórico de una humanidad concebida como una única *Yoidad* en su inagotable obra de poner y quitar obstáculos, fantasías y objetivaciones. El "Yo", escribe Fichte, "se pone como determinante del no-Yo".[47]

Es el propio Fichte, en la precitada carta en la que muestra cómo su sistema es el primer *System der Freiheit* [*Sistema de Libertad*]*,* quien añade algunos hallazgos particularmente significativos en lo que concierne a su relación teórica con la Revolución Francesa:

> "En los numerosos años en los que Francia estuvo usando la fuerza externa para obtener su libertad política, me vi envuelto en una atormentada batalla conmigo mismo y con todos

> aquellos prejuicios profundamente arraigados, y esta es la batalla que ha dado origen a mi sistema. Así que la nación francesa me ayudó en la creación de mi sistema. Su valor me animó y me dio la energía que necesitaba para desarrollar mi sistema. De hecho, mientras escribía sobre la Revolución Francesa, recibí las primeras inspiraciones e indicios de mi sistema. Así que, en cierto modo, este sistema pertenece ya a la nación francesa[48].

En palabras de Gueroult, "Fichte es el único filósofo cuyo sistema ha sido profundamente influenciado por la Revolución como *hecho histórico*[49]. A través de la mediación de los acontecimientos de la Francia revolucionaria, él llega a la codificación de la actividad libre, independiente y orientada a la emancipación por obra de una subjetividad (*Yo*) que, lejos de ser entendida exclusivamente como la actuación de un solo individuo agente, como conglomerado de yoes empíricos, es el concepto trascendental del género humano concebido como un sujeto único agente, en relación con la autoconciencia de sí como sujeto unitario y, al mismo tiempo, de la adaptación del mundo objetivo a la razón humana, según "la necesidad de que todo deba concordar con el yo, de que toda realidad debe ser puesta exclusivamente por el yo"[50].

Solo así, según él mismo explica en las lecciones de 1874 sobre el *Gelehrter* [*Sabio*] de 1794[51], puede desarrollarse la "interacción global de todo el género humano consigo mismo":

> "La sociedad es una fuerza unificada, que lucha como un solo hombre. Lo que no podía ser posible para el sujeto individual, se hace posible para la comunidad en virtud de la unión de fuerzas"[52].

Por un lado, Fichte ve en los acontecimientos que atraviesan febrilmente la Francia revolucionaria la prueba de su visión del hombre como *homo faber*, capaz de actuar con absoluta libertad y de determinar activamente lo existente; por otro lado, va elaborando las estructuras de la *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la Ciencia* en forma de transposición a nivel teórico-ontológico de la Revolución. Lejos de ser el producto de un utopismo abstracto y desconectado del terreno social y político concreto, como creía Lukács, la filosofía de Fichte "representa *la teorización de una conciencia histórica*

(*Theoretisierung eines geschichtlichen Bewusstseins*)"[53]. El *No-Yo* de la *Wissenschaftslehre o Doctrina de la Ciencia* se configura como una metáfora no solo de la sociedad feudal-señorial, sino de todos los obstáculos que se interponen entre el *Yo* y el pleno despliegue de la libertad humana a lo largo del eje móvil de la historia.

Nos parece, pues, que podemos estar de acuerdo con el juicio de Buhr, según el cual "las cuestiones de la Revolución Francesa son para Fichte el problema fundamental, también en la filosofía teórica",[54] que constituye una codificación original de aquella a nivel de la especulación. Lukács, después de todo, a pesar de sus reservas sobre la elaboración fichteana, ya había destacado su estrecha relación con el marco histórico concreto, llegando incluso a formular la tesis según la cual "la filosofía de Fichte es la traducción al idealismo del activismo revolucionario de la época"[55].

Cuán decisiva fue la experiencia de la Francia revolucionaria para Fichte y para la elaboración de la *Wissenschaftslehre*, se percibe claramente tanto en los *Grundlage* o *Fundamentos,* como, y quizás en mayor medida, en el *Erste Einleitung* [*Primera introducción*] a la doctrina de la ciencia de 1797, con su contraposición frontal entre *Idealismus* y *Dogmatismus*[56]. El dogmatismo –explica[57] Fichte– es la actitud típica de quien acepta el mundo en su facticidad, asumiéndolo como un dato empírico, como una "cosa en sí misma" que debe ser reflejada a nivel gnoseológico: "para el dogmático, todo lo que aparece en nuestra conciencia es producto de algo en sí mismo (*alles, was in unserem Bewusstseyn vorkommt, Product eines Dinges an sich*)"[58]. En consecuencia, "cualquier dogmático consecuente es necesariamente fatalista",[59] porque "el principio de los dogmáticos es la fe en las cosas"[60] y en la positividad muerta de la realidad[61].

En antítesis con el dogmatismo, el idealismo es para Fichte la única filosofía de la libertad, puesto que parte del Yo y de su actividad creadora y transformadora[62], asumida como un principio absoluto y *schlechtin unbedingt* o *absoluto como tal*. A la debida distancia del dogmatismo de quien, como Kant, parte del supuesto de que hay un objeto que se encuentra al otro lado del campo de acción del sujeto, el idealismo parte de la convicción de que el sujeto es genuinamente libre y que nada se da independientemente

de su acción (kein Objekt ohne Subjekt/ Ningún Objeto sin Sujeto): “el conflicto entre idealista y dogmático es, propiamente hablando, la elección entre sacrificar a la independencia del Yo (*Selbstständigkeit des Ich*) la independencia de la cosa, o, por el contrario, la independencia del Yo a la independencia de la cosa (*Selbstständigkeit des Dinges*)”[63].

La filosofía crítica kantiana ha sentado las bases de la libertad absoluta del Yo en la segunda Kritik; ahora, si se quiere realmente hacer uso de esta adquisición, hay que liberarse de la presuposición dogmática de la primera Kritik, es decir, del mantenimiento de una “cosa en sí” que existe independientemente de tal libertad ab-soluta y que, por lo tanto, la condiciona. Como subraya Gurvitch en referencia al filósofo de Rammenau, “su rechazo de las premisas dogmáticas de la filosofía kantiana está ligado al humanismo realista y heroico de la Revolución Francesa”.[64]

Como señala Fichte en diversas ocasiones,[65] el choque irreconciliable entre las dos diferentes posiciones filosóficas del dogmatismo y el idealismo se basa, en primer lugar, en dos intereses prácticos diferentes: el mantenimiento ilimitado del “mundo tal como es”, para el dogmático; la libre transformación de la realidad desde el punto de vista de su acuerdo con la razón, para el idealista. Como señaló Cesa, para Fichte la “cosa en sí” es “un fantasma que debe ser removido para garantizarse la libertad”,[66] o sea, para desvincular la praxis de cualquier muerta positividad dada. Por consiguiente, el interés fichteano es, ante todo, práctico, no teórico.

Uno de los lugares en los que la vocación antidogmática del proyecto fichtiano de “des-fatalización” del mundo objetivo brilla con mayor claridad es en la sucesiva *Reden an die deutsche Nation* (1808) o *Discursos a la Nación Alemana*, donde Fichte argumenta que “son los hombres quienes conforman tanto las épocas humanas, como las relaciones humanas, y ninguna otra fuerza fuera de ellos”[67]. La des-fatalización del mundo objetivo se lleva a cabo, una vez más, mostrando su génesis subjetiva, humana, social y práctica. La acción precede al ser (*esse sequitur operari/ el ser marcha detrás del obrar*), la cual remite a la acción que la pone y sin la cual no podría ser. Según lo que se sostiene en el *Sittenlehre*, o

Sistema de doctrina moral según los principios de la Ciencia (1798) “es el ser el que debe ser deducido del hacer” (*ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten*).

Esto significa que, en el plano ontológico, la acción es prioritaria respecto del ser, lo mismo que en plano sociopolítico la praxis lo es respecto de la objetividad de las instituciones sociales, políticas y jurídicas. En tanto que puestas por el sujeto agente, estas últimas pueden ser siempre nuevamente «quitadas» mediante su praxis, y nuevamente «puestas» según formas cada vez más cercanas al ideal (siempre asintóticamente pospuesto, según la lógica del “infinito malo”[68]) de una humanidad que se conforma plenamente a sí misma.

El *Tathandlung des Ichs* o *Acción productora del Yo* aparece, pues, como condición de posibilidad de la realidad: nunca se da un objeto sin sujeto, tanto en el sentido *gnoseológico* (el objeto se da siempre a través de la mediación activa del sujeto), como en el *socio-político* (las objetivizaciones sociales existen siempre en virtud de un acto de subjetividad humana que las ha puesto), y también, en el sentido *histórico* (no se dan acontecimientos que no sean producto de la libre praxis humana). Como programáticamente se afirma en el *Sittenlehre*, “según el punto de vista trascendental el mundo *es hecho* (*wird gemacht*), según el punto de vista común *está dado* (*ist gegeben*)”.[69]

c. Las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Wissenschaftslehre* o Doctrina de la Ciencia

Tras este *rodeo* fichteano, podemos ahora detenernos analíticamente en la obra *Thesen Über Feuerbach*[70]. La primera de ellas se configura como una crítica del materialismo por ser un dogmatismo que acepta el mundo en su estática e inerte coseidad, y concibe el objeto como un *Objekt*, como una realidad fáctica dada independientemente del sujeto y recibida pasivamente por él en la intuición. El límite del materialismo reside, de hecho, para Marx, en el hecho de que “el *objeto* (*Gegenstand*), lo real, lo sensible, es concebido *solo en forma de objeto* (*nur unter der Form des Objekts*) o de intuición; pero no como una actividad humana sensible, como una *actividad práctica* (*Praxis*), no subjetivamente”[71]. En este

sentido, Marx continúa con una clara alusión a la reflexión de Fichthian, “el *lado activo* (*tätige Seite*) ha sido desarrollado por el idealismo en contraste con el materialismo”. El objeto –el mundo de las relaciones sociales y políticas– no existe autónomamente como “cosa en sí” (“fatalistamente”, habría dicho el *Erste Einleitung*), sino que es el fruto de una praxis humana objetivada: en consecuencia, siempre puede ser quitada desde el principio, modificada y “racionalizada” por obra de la *praxis*.

Consecuente con estas premisas, la segunda de las *Tesis* marxianas es, a su vez, una refutación de la posición gnoseológica del reflejo, según la cual la verdad correspondería a la correcta verificación por parte del sujeto cognoscente, reducido, a su vez, a ser mero “espejo reflectante”: “la cuestión de si una verdad objetiva pertenece al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino una cuestión práctica. Es *en la actividad práctica* (*en der Praxis*) donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento”, según el nexo sujeto-objeto codificado por el idealismo fichteano. El objeto corresponde al sujeto no en el sentido de que éste lo refleje fielmente *sub specie mentis* (como sucede en el materialismo dogmático feuerbachiano), sino en el sentido de que lo transforma praxísticamente hasta hacerlo corresponder con su propia racionalidad. El género humano existe precisamente en la forma del *freie Tathandlung*, o *libre acción productiva,* es decir, en el ponerse como activamente determinante del mundo objetivo, en una dialéctica temporal de posición y remoción de las objetivaciones, de modo que éstas se correspondan cada vez más con el concepto de la humanidad misma: dicho según la gramática fichteana, el Yo se sitúa como determinante del no-Yo.

A esta luz, por consiguiente, debe ser leída la novena de las *Thesen*, en la que se explica que el *Materialismo* de tonalidades feuerbachianas, precisamente por su aceptación de la realidad fáctica dada, no puede sino inducirnos a la aceptación del cosmos capitalista como *Objekt* inmutable en sí mismo: “La máxima altura que puede alcanzar el materialismo intuitivo, es decir, el materialismo que no concibe el mundo sensible como una actividad práctica, es la intuición de los individuos singulares y de la ‘sociedad civil burguesa’”, es decir, el reflejo del mundo social dado entendido

como *Objekt* y no como un *Gegenstand* puesto por el *Yo*. Como Fichte ya había mostrado, el materialismo y el empirismo se convirtieron inmediatamente en aliados de lo existente ("la edad de la completa pecaminosidad" o, dicho hegelianamente, el "reino animal del Espíritu"), el cual encuentra su propio y natural principio cardinal en el adherirse a la facticidad, principio en el que que se basa el empirismo sometido a crítica por los Grundzüge o Rasgos fundamentales ("la magnificación de la experiencia como única fuente de conocimiento"[72]).

El fatal malentendido del materialismo feuerbachiano reside, entonces, para Marx, en considerar al mundo en su muerta objetividad positiva, sin reconocer sin embargo la actividad humana como un *gegenständliche Tätigkeit* o *Actividad objetiva* capaz de producir objetivaciones tan concretas como las exteriores: con palabras de Fichte, "el Yo mismo se convierte también en objeto"[73] por medio de la praxis. En la perspectiva marxiana, en la que es difícil no advertir el eco de la concepción fichteana de *Tathandlung*, o *Accción productiva,* el hombre no se limita a contemplar las realidades circundantes y a reflejarlas, sino que actúa, obra, transforma incesantemente lo real y, en esta acción constante, madura su propio pensamiento.

En consecuencia, como ya ha quedado aclarado en la primera tesis, el objeto ya no puede ser considerado como una cosa inmóvil, rígida y fetichizada (*Objekt*), sino como producto de la praxis humana objetivada (*Gegenstand*) ya sea en el plano individual o en el colectivo. La realidad externa no existe independientemente del sujeto social, sino que se da siempre y solo como producto de su hacer, como objetivación puesta y, precisamente por eso, susceptible de ser "quitada" del sujeto mismo: "los filósofos solo han interpretado el mundo de diferentes maneras; sin embargo, se trata de transformarlo"; este programa de acción no solo podría ser suscrito íntegramente por Fichte, sino que ya encuentra su explicación más coherente en el sistema de *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la Ciencia.* Es sorprendente, a este respecto, la analogía con un pasaje de la *Bestimmung des Menschen* o *Destino del Hombre*: "tu destino no es el mero saber, sino hacer según tu saber"[74]. Y, en términos semejantes, en las lecciones de 1794 sobre

Gelehrter [*sabio*]: "*agire* (*handeln*)! ¡Actúa! Para eso estamos en el mundo[75]."

Para Marx, el materialismo dogmático debe dar paso al materialismo de la praxis, es decir, –fichteanamente–, a un *pensamiento del actuar*. Por esta razón, en la quinta de las *Tesis*, que está directamente relacionada con la primera, Marx critica la posición feuerbachiana por el hecho de que "no concibe lo sensible como *actividad práctica* (*praktische Tätigkeit*), como actividad sensible humana", sino que se limita a presentarlo como un mundo autónomo, rígidamente separado de la praxis social y, por lo tanto, no sujeto a transformaciones por obra de dicha praxis.

La verdad, a su vez, no debe ser pensada en los tradicionales términos de "correspondencias" –para evocar la posición crítica de Heidegger del § 44 de *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*]–, para quien el *concepto* coincide con un mero "contenido mental" que transfiere a la mente secciones y contenidos del mundo exterior (en coherencia con la estructuración de la sociedad capitalista, que ya no se fundamenta sobre pretendidas "verdades trascendentes", sino sobre la simple *comprobación de la correcta reproducción sistémica*, o sea, sobre la "adecuación" de la mente a la realidad, *adaequatio rei et intellectus*). Por el contrario, en la perspectiva de las *Thesen* –y éste es el criterio común de verdad de Hegel, Fichte y Marx[76]– la verdad filosófica tiene como objeto la relación de identidad entre el Sujeto y la Totalidad, mediada por el devenir temporal como lugar de adquisición de la autoconciencia, y por la praxis que supera activamente los obstáculos que se interponen en el camino para lograr tal resultado.

Lo verdadero viene a coincidir así con la progresiva autoconciencia de sujeto y totalidad (hegelianamente, la Totalidad que se convierte en Sujeto), madurada dialécticamente mediante el tránsito por lo negativo y, al mismo tiempo, mediante la praxis que conforma el no-Yo en el Yo: como lo aclara la segunda de las *Tesis*, "la cuestión de si una verdad objetiva pertenece al pensamiento humano *no es teórica, sino práctica* (*ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage*). Es *en la actividad práctica* (*in der Praxis*) donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento. La

disputa sobre la realidad o no realidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un asunto puramente escolástico". Como el de Fichte, también el de Marx es un punto de vista práctico, no gnoseológico. Prueba de ello es, además, que el problema gnoseológico es reelaborado por Fichte de manera funcional a la praxis que emana de la que, en la carta de 1790 a Weißhuhn, el filósofo de Rammenau llama expresamente *absolute Freiheit* [*Libertad absoluta*][77]: el abandono del *Ding an sich*, o *Cosa en sí,* como hemos dicho, es funcional a la fundación de una praxis *absoluta*.

La verdad, por lo tanto, coincide tanto para Marx como para Fichte con la praxis transformadora destinada a hacer que la objetividad corresponda a la subjetividad ("es en la actividad práctica donde el hombre debe demostrar la verdad"), según la primacía absoluta de la acción. En palabras de Fichte:

> "Si el Yo debe estar siempre de acuerdo consigo mismo, entonces debe tratar de actuar inmediatamente sobre las mismas cosas de las que depende la percepción sensorial y la representación del hombre. El hombre debe tratar de modificarlas, y hacerlas corresponder con la forma pura de su Yo".[78]

Al pormenorizar sobre este asunto, la octava de las *Thesen* deja claro que "*toda la vida social es esencialmente práctica* (*alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch*). Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución *en la actividad práctica humana* (*in der menschlichen Praxis*) y en la comprensión de esta actividad práctica". La praxis permite dar cuenta de la teoría, y no al revés.

Fichte ya había resuelto el problema de la "cosa en sí", en antítesis sobre todo con Reinhold, desde el punto de vista de la *practicidad de la razón*: solo como razón práctica, la razón puede manifestarse de manera unitaria, manteniéndose armoniosamente determinada en los dos niveles de lo práctico y lo teórico, sin sacrificar uno en el altar del otro; de modo que solo desde la perspectiva de la razón práctica, encuentran una solución también los dilemas teóricos.

Para Marx, la actividad práctica tampoco coincide con la *moral* y con el abstracto *Sollen* o *Deber ser* de marca kantiana, sino con una práctica transformadora que obra sobre el mundo. El vínculo con la perspectiva fichteana es obvio. Como señaló Garaudy, "Fichte va más allá de Kant aún en otro aspecto: la razón práctica no solo tiene un carácter moral, sino también social. El hombre está destinado a vivir en sociedad"[79] y a obrar en ella, porque solo en el ámbito social el hombre puede corresponder plenamente consigo mismo. Tanto para Fichte como para Marx, el ser social es el teatro de la peripecia del convertirse-en-hombre del hombre, ciertamente no la naturaleza (de ahí, después de todo, las críticas de Hegel y Schelling por el "maltrato"[80] fichteano de la Natur).

En este sentido, según lo expuesto por Garaudy, "la idea madre del sistema de Fichte es la del hombre creador, la concepción de que el hombre es lo que él mismo hace de sí"[81] en el contexto de sus relaciones sociales, sin las cuales ni siquiera sería concebible.

Sin insistir aquí en la visión comunitaria y ética de Fichte (para la que la obra de Aldo Masullo *Fichte: la intersoggetività e l´originario*[82]*,* sigue siendo un punto de referencia esencial), nos limitamos a recordar cómo, a partir de Naturrecht [Derecho Natural] (1796), la perspectiva fichteana va desarrollándose en la dirección de un comunitarismo social para el que el individuo existe y es concebible solo como una abstracción de la comunidad orgánica en la que está arraigado: "el hombre –escribe Fichte– se convierte en hombre solo entre los hombres"[83]. Y de nuevo: "aislado, el hombre no es nada; de hecho, el hombre constituye una comunidad"[267] y no puede ser pensado sin ella. De manera convergente, en la sexta de las *Thesen*, Marx especifica que «el ser humano no es una abstracción inmanente al individuo aislado. En su realidad, es *el conjunto de las relaciones sociales* (*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)», es decir, precisamente, la comunidad viviente como unidad de las partes. La relación entre actividad humana y sociedad, entre sujeto y objeto, está siempre mediada por las relaciones sociales que existen realmente, tal como el propio Fichte ha explicitado en *Naturrecht*[268].

La comunidad, a su vez, tanto en Fichte como en Marx, es entendida de manera virtualmente cosmopolita, es decir, como una

comunidad que coincide con la Humanidad en cuanto tal, como una forma de *comunitarismo universalista* que asume al género humano en tanto que ideal de referencia propio: este aspecto, que –como hemos visto– es absolutamente central en la elaboración fichteana y en su idealización de la humanidad como un único *Yo* agente, encuentra expresión en la décima de las *Thesen*, en la que se argumenta que "el punto de vista del viejo materialismo es la sociedad 'burguesa'; el punto de vista del nuevo materialismo es la *sociedad humana* (*menschliche Gesellschaft*), o *la humanidad socializada* (*gesellschaftliche Menschheit*)" en la forma de una relación solidaria entre las individualidades libres e iguales a una escala planetaria. Como lo es, para Fichte, la *nación alemana* de los *Reden* [*Discursos*]*,* asimismo para Marx, el *proletariado* es el algoritmo que traduce lo particular en lo universal de la emancipación del género269.

"El auténtico destino del hombre en la sociedad –se sostiene en las lecciones de *Gelehrter,* de 1794– es una unión que desde el punto de vista de la interioridad se haga cada vez más profunda y desde el punto de vista de la extensión, cada vez más amplia"[84]. según el *telos* de la "entera comunidad de seres racionales"[85], cómo lo etiquetará la *Sittenlehre*, [*Doctrina Moral*].

Como prueba de que, en Fichte, la acción no coincide con la moralidad kantiana, sino que ya contiene la dimensión praxística que encontramos desarrollada en las *Thesen* marxianas, podemos recordar un pasaje fundamental de sus *Grundlage* [*Fundamentos*]*,* de 1794-95, en el que se argumenta que la práctica del *Yo* "es *actividad* (*Tätigkeit*) ya no pura sino objetiva, que se pone como *objeto*[86] (*Gegenstand*), algo que se encuentra delante de",[87] es decir que se materializa en las objetivaciones sociales, jurídicas, políticas y económicas de un "mundo histórico" y que debe en consecuencia, actuar para hacerlas más conformes consigo mismo en medida cada vez mayor ("el Yo se pone como determinante del no-Yo"[88]). En términos semejantes, la tercera de las *Thesen* afirma que "*la coincidencia del cambio de las circusntancias y de la actividad humana* (*das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit*) puede ser concebida y comprendida racionalmente como *práctica revolucionaria* (*revolutionäre Praxis*)",

es decir, precisamente, como una actividad práctico-crítica del sujeto social que actúa sobre el conjunto de circunstacias para transformarlo de forma que concuerde con sus propios principios.

Tampoco debemos olvidar el impacto que, tanto en Marx como en Fichte, tiene el mismo "entorno de circunstancias" (que es social, y ciertamente no solo –o incluso solo principalmente– natural) en la génesis del sujeto: las condiciones externas influyen decisivamente en el sujeto (Marx), porque si bien es cierto que el Yo interviene sobre el no-Yo (transformándolo), también lo es –y gran parte de los *Grundlage* se dedican a este tema– que el no-Yo opera sobre Yo conformándolo y, en cierta medida, incidiendo en su maduración. Marx traduciría, posteriormente, esta concepción –en la que el Yo determina la realidad y, al mismo tiempo, es determinado por ella– argumentando que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen *de manera arbitraria* (*aus freien Stücken*), en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en las circunstancias que se encuentran inmediatamente ante ellos, determinadas por los hechos y por la tradición"[89], es decir, actúan (prácticamente) sobre el medio ambiente, el cual, a su vez, afecta a su formación.

Ahora bien, este vínculo bidireccional entre realidad y Yo está ampliamente codificado por el propio Fichte, según una relación de geometrías variables de tal manera que, en todo caso, la influencia de la objetividad sobre la subjetividad nunca podrá neutralizar su libertad práctica:

> "El Yo no puede ponerse de otra manera que como determinado por el no-Yo (sin objeto, no hay sujeto). A este respecto, éste se pone como determinado. Al mismo tiempo, se pone también como determinante: de hecho, lo que hay de limitador en el no-Yo es su propio producto (sin sujeto, no hay objeto)"[90].

Afirmaciones similares se pueden encontrar en varios lugares de la obra fichteana y contribuyen, por un lado, a apoyar la tesis del vínculo íntimo que une la ontología de la praxis de Marx con la de Fichte, y, por otro, a deconstruir el prejuicio según el cual el pensamiento de Fichte sería un subjetivismo "cercano a la locura"[91], por completo insensible a las determinaciones objetivas: «El Yo –escribe Fichte– es dependiente en cuanto a su existencia; pero es

por completo independiente dentro de las determinaciones de esta su existencia"[92]. Y de nuevo: "todo depende del Yo, con respecto a su idealidad, pero, con respecto a la realidad, el Yo mismo es dependiente"[93], porque sobre él (sobre su génesis, sobre su actividad, sobre su representación del mundo) incide de manera no despreciable en absoluto el no-Yo como mundo objetivamente dado en el que el Yo madura, se mueve y obra.

Además, como Fichte deja claro en el *Naturrecht* [*Derecho Natural*]*,* es prerrogativa del punto de vista trascendental la visión sinóptica de las dos instancias del "determinar" y del "ser-determinado" como esenciales del Yo: "comprenderse a sí mismo en esta identidad del hacer y del ser-hecho, no en el hacer ni en el ser hecho, sino en la identidad de ambos, y comprenderlo, por así decirlo, a la vez, significa comprender el Yo puro y tomar posesión del punto de vista de toda filosofía trascendental"[94].

La historia tal como es concebida en las *Thesen* posee el estatuto fichteano de una secuencia de objetivaciones humanas y de su superación, en cuyo ritmo dinámico se desarrollan los pensamientos, las necesidades, las ideas y las representaciones: *Arbeit* y *Praxis* [*Trabajo y Praxis*] constituyen una hendíadis que permite comprender en qué sentido la realidad no es nunca una "cosa en sí", sino que asume siempre el estatuto de objetivación del sujeto social, de su obrar transformador que modifica la naturaleza con el trabajo, y la sociedad con la praxis. En una perspectiva semejante, se nos hace comprensible el juicio de Engels –por lo demás, harto sibilino–, incluso más allá de las propias intenciones engelsianas: "los socialistas alemanes somos conscientes de que somos herederos no solo de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino también de Kant, Hegel y Fichte"[95]. Que Marx sea heredero de Hegel y, por lo tanto, del punto de inflexión trascendentalista de Kant, es evidente; que sea también heredero de Fichte ha sido, hasta ahora, menos evidente, porque no se ha insistido lo suficiente en el fuerte vínculo que une la ontología de la praxis marxiana a la fichteana.

---

1. Ver G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, Sansoni, Florencia 19745 (1899). Véase también A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milán 1966.

2. Ver C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007; Id, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Il Prato, Padua 2007.
3. R. Garaudy, *Clefs pour Marx*, 1972; tr. it. editada por M. Feldbauer, *Karl Marx*, Sonzogno, Milán 1974, p. 46.
4. Véase T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, Feffer & Simons, Edwardsville 1980. En realidad, Rockmore no demuestra la derivación del concepto marxista de la *praxis* a partir de la doctrina de la ciencia de Fichte, sino que simplemente destaca las similitudes y paralelismos entre las dos posiciones, insistiendo sobre todo en su metabolización común del paradigma aristotélico del hombre como sujeto agente.
5. Cfr. M. Weber, *Fichtes Sozialismus, und sein Verthältnis zur Marx´schen Doktrin*, Mohr, Tubinga 1900.
6. "El único precursor de Fichte es [....] Babeuf, y como existen analogías entre ambos en los detalles técnicos, no nos parece imposible que Fichte supiera de la conspiración y de la teoría comunista de Babeuf" (ibid., p. 18). Véase también H. Rickert, *Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus*, en "Logos", n. II (1922-23), pp. 149-180.
7. Cfr. R. Lauth, T*raszendentale Entwinklung vos Descartes bis zu marx und Dostojewski* [*Líneas de desarrollo trascendental de Descartes a Marx y Dostojewski*], Meiner, Hamburgo 1989, pp. 412-413.
8. T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical tradition*, cit. pp 2-3
9. B. Willms, *Die Totale Freiheit*, Westdeuutscher, Köln, 1967, p. 53.
10. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 131. Ver E. Garin, *Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia 1969; M. Ferrari, *Non solo idealismo: filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Florencia 2006.
11. Ver L. Althusser, *Pour Marx*, 1965; tr. it. editado por C. Luporini, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 16-17.
12. R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 46. Véase también E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milán 1967; G. Kitching, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, Londres-Nueva York 1988; B. De Giovanni, *Marx e la costituzione della praxis*, Cappelli, Bolonia 1984.
13. T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical tradition*, cit., p. 53.
14. Ibid., p. 161
15. J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1805; tr. it. editado por A. Carrano, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, Guerini, Milano 1999, p. 85.
16. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1858; tr. it. editada por G. Backhaus, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1976, 2 voll., I, p. 718. Ver J. Texier, *Les formes historiques du lien social dans les "Grundrisse" de Karl Marx*, en "Actuel Marx", n. 11 (1992), pp. 137-170.
17. Sobre este tema,, Cfr, F.J.E Becker, *Freihiet und Entfremdung bei Fichte, Marx und in der Kritischen Theorie,* Dissetazione di Dottorato, Köln, 1972
18. K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 (1932); tr. it. editada por D. Fusaro, *Ideologia tedesca*, Bompiani, Milán, 2011, con una presentación de A. Tagliapietra, p. 917.
19. J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794; tr. it. de N. Merker, *La missione del dotto*, Fabbri, Milano 2001, p. 35.
20. T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*, cit., pp. 86-87.
21. *MEW*, XL, p. 5.
22. *MEW*, XL, p. 8.
23. *MEW*, XXIII, p. 98.

24. *MEW*, XXXI, p. 308.
25. K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 325.
26. Ver L. Althusser, *Per Marx,* cit., pp. 16-17: "Está claro que, para afirmar la existencia de una ruptura y definir el lugar, no podría ser cuestión de aceptar, salvo como declaración a ser demostrada, invalidada o confirmada, la famosa frase en la que Marx afirma esta ruptura ("para reconciliarse con nuestra conciencia filosófica anterior"), poniéndola así en 1845 en correspondencia con *La ideología alemana*".
27. Véase G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967. Sobre los vínculos entre Marx y el idealismo (hegeliano), véase R. Fineschi, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Carocci, Roma 2006.
28. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ΙΛΣΣ*, 1932 (1844); tr. it. editada por N. Bobbio, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Turín 1968, pp. 171-172.
29. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794; tr. it. editada por G. Boffi, *Fondamento dell'intera doctrina della scienza*, Bompiani, Milán, 2003, p. 483. Ver C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Florencia 1975.
30. Véase E. Rambaldi, *Le origini della sinistra hegeliana: H. Heine, D.F. Strauss, L. Feuerbach, B. Bauer*, La Nuova Italia, Florencia 1966.
31. Véase H. Stuke, *Philosophie der Tat*, Klett, Frankfurt a. M. 1963, págs. 80-81.
32. M. Hess, *Philosohische und sozialistische Schriften*, ed. de A. Cornu y C. Moenke, Akademie Verlag, Berlín 1961, p. 219.
33. Véase S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie*, Reuther, Berlín 1931. Véase también E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*, La Nuova Italia, Florencia 1966.
34. Véase M. Buhr *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution*, Veb, Berlin 1965; Id., *Die Philosophie Fichtes und die französische Revolution*, in AA.VV., *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Pahl-Rugenstein, Köln 1989, pp. 104-117; Id. *Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution*, in Id. - D. Losurdo, *Fichte: die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Akademie Verlag, Berlin 1991.
35. Cfr. A. La Vopa, *The Revelatory Moment: Fichte and the French Revolution*, in "Central European History", n. XXII (1989), pp. 130-159.
36. G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801; tr. it. editado por R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, en Id., *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 5.
37. J.G. Fichte, *Briefwechsel* (= *BF*), Kritische Ausgabe, editado por H. Schulz, Haessel, Leipzig 1930 (segunda edición), I, p. 419. Luigi Pareyson ha adoptado la expresión fichteana como la clave para leer todo su sistema: ver L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milán 1976. Véase también X. Tiliette, *Fichte, la science de la liberté*, Vrin, París 2003.
38. *BF*, I, págs. 142-143.
39. R. Garaudy, *Karl Marx*, cit. p. 47.
40. J.G. Fichte, *System der Sittenlehre*, 1798; tr. it. editada por E. Peroli, *Sistema di etica*, Bompiani, Milán, 2008, pp. 177-179.
41. G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, 1948; tr. it. editada por R. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Turín 1960, 2 vol., II, p. 448.
42. P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System: sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann, Stuttgart 1972, pp. 204-205.

43. Sobre este aspecto, ver: P.P. Druet, *La politisation de la métaphysique idéaliste. Le cas de Fichte*, en “Revue philosophique de Louvain”, 1974, pp. 678-711; F.L. Lendvai, *Die Wissenschaftslehre Fichte im Zusammenhang mit seiner Geschichts– und Religionsphilosophie*, en “Fichte-Studien”, n. 11 (1997), pp. 229-240.
44. Cfr. T. Rockmore – D. Breazeale (a cargo de), *Fichte*. *Historical Contexts, Contemporary Controversies*, Humanidades, Tierras Altas 1994.
45. M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution*, cit., p. 106. “La teoría fichteana del Yo es el compendio teórico abstracto del individuo libre, sin limitaciones de la ‘Contribución’, ya que a la inversa la teoría del individuo del escrito sobre la Revolución es la aplicación de la concepción del Yo a las cuestiones del Estado y de la sociedad” (ibíd., pp. 103-104).
46. A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, París 1968, p. 37. Véase también G. Duso, *Libertà e Stato en Fichte: la teoria del contratto sociale*, en Id. (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 284: “En el laboratorio conceptual fichteano, en el que emergía la estructura de la “doctrina de la ciencia”, la reflexión sobre la Revolución Francesa produjo una acción fecunda, tanto para la centralidad dada al concepto de libertad e independencia del Yo, como para el reconocimiento, a través de la tematización de la génesis de la constitución, de la prioridad de la actividad sobre la forma, un reconocimiento que se consolidará especulativamente en la posición, dentro del primer principio, no tanto de un hecho, sino de una *actividad* pura (*Tathandlung*)”. Véase también M. Giubilato, *Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del ‘93*, en AA.VV., *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, De Donato, Bari 1979, pp. 103-138.
47. J. G. Fichte, *Sämmtliche Werke* (= *SW*), editado por I. H. Fichte, Veit, Berlín 1845-1846, I, p. 246.
48. *BF*, I, p. 419. Véase la excelente selección J. G. Fichte relató, Lettres et témoignages sur la Révolution française, Vrin, Paris 2002 (y la no menos excelente introducción).
49. M. Gueroult, *Fichte et la Révolution française*, en “Revue philosophique”, 1940, p. 99.
50. J. G. Fichte, *Werke. Auswahl in sechs Bänden* (= *M*), a cargo de F. Medicus, Meiner, Leipzig 1920-1925 (segunda edición), I, p. 456.
51. Id., *La missione del dotto*, cit., p. 35.
52. Ibi, p. 44. Este pasaje, en el que se percibe claramente cómo el *Yo* de la doctrina de la ciencia corresponde a la humanidad concebida como un solo sujeto que actúa en la historia, parece hacer referencia al conocido pasaje de la *Ética* espinoziana (IV, prop. 18), en la que el pensador holandés esboza la condición ideal en la que “todos estén de acuerdo en todo, de modo que las mentes y los cuerpos de todos *formen casi una sola mente y un solo cuerpo* (*casi mentem unumque corpus componant*), y todos se esfuercen juntos, en la medida de sus posibilidades, por preservar su ser, y todos busquen juntos para sí mismos el beneficio común de todos”: B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1674; tr. it. *Etica dimostrato secondo l’ordine geometrico*, en Id., *Tutte le opere*, editado por A. Sangiacomo, Bompiani, Milán, 2010, p. 1461.
53. M. Buhr, *Revolution und Philosophie. Die französische Revolution und die ursprüngliche Philosophie Fichtes*, cit., p. 11.
54. Ibíd., p. 94.
55. G. Lukacs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, op. cit., pág. 347. «El subjetivismo de Fichte expresa, de forma alemana, idealisticamente exagerada, la fe revolucionaria en el poder del hombre para renovarlo y subvertirlo todo. Fuera del hombre [...] no hay, para Fichte, ninguna realidad. El mundo, y en particular la naturaleza, es solo un campo de acción puramente pasivo para el hombre” (ibíd.).

56. Véase R. Brandt, *Fichtes Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en “Kant-Studien”, 1978, pp. 67-89; G. Cogliandro, *Note sulla prima e seconda introduzione alla Wissenschaftslehre (1797),*, en “Archivio di filosofia”, n. 68 (2000), pp. 311-322.
57. Véase J. G. Fichte, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797; tr. it. editado por C. Cesa, *First Introduction to the Doctrine of Science,* en Id., *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 15.
58. Ibidem.
59. Ibidem.
60. Ibíd., p 19
61. Ver M. Maesschalck. *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l’action politique*, Peeters, Louvain 1996.
62. Véase C. Amadio, *Morale e politica in Sittenlehre (1798) de J.G. Fichte*, Giuffrè, Milán 1991; Id., *Fichte e la dimensione estetica della politica. A partir de “Sullo spirito e la lettera nella filosofia”*, Guerini, Milán 1994.
63. J.G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*, cit., pp. 16-17.
64. G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, París 1962, pp. 9-60.
65. “La razón última de la diferencia entre lo idealista y lo dogmático es, por tanto, la *diversidad de sus intereses* (*Verschiedenheit ihres Interesse*)”, p. 17.
66. C. Cesa, *J. G.Fichte e l’idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bolonia 1992, p. 134.
67. J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, 1808; tr. it. de B. Allason, *Discorsi alla nazione tedesca*, Utet, Turín 1965, p. 258.
68. N. det T. El «infinito malo» hace referencia no al «Mal» religioso en grado sumo, sino que es término técnico, hasta donde sabe este traductor, propio de Hegel, mediante el que se menciona a aquello –fin, proyecto– cuya realización plena es inacabable. El «infinito bueno», por el contrario, es o define la posibilidad de volver a recrearnos tantas cuantas veces lo consideremos necesario, pero no debido a la imposibilidad de alcanzar plenamente las metas anteriormente puestas. Señala que somos un ser sin naturaleza prefijada, que se puede dotar de proyecto *Indefinidas veces.*
69. J. G. Fichte, *Sistema di etica,* cit., p. 803.
70. Sobre el nexo Fichte-Marx sobre la primera *Thesen*, véase L. Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, University of Notre Dame Press, Londres 1967, pp. 300-302; J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Wien 1968; C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofía, idealismo, materialismo*, cit., pp. 83-85.
71. *MEW*, III, p. 533 (al que se refieren todas las citas de *Thesen über Feuerbach*).
72. J. G. Fichte, *I tratti fondamentali dell’epoca presente*, cit., pp. 151-152.
73. *SW*, II, pág. 445.
74. Id., *Die Bestimmung des Menschen*, 1800; tr. it. editada por C. Cesa, *La destinazione dell’uomo*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 76.
75. Id., *La missione del dotto*, cit., p. 88. A diferencia de lo que Philonenko sostenía, no creemos –como hemos visto– que la instancia praxista en Fichte sea solo de derivación kantiana: cf. A. Philonenko, *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, París 1968; Id., *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, París 1997.
76. En este sentido, nos permitirmos remitir a nuestra *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milán, 2012, con un ensayo introductorio de A. Tagliapietra, pp. 282 y ss.
77. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= *GA*), editado por R. Lauth y H. Jacob, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ss., III, 1, p. 167.

78. Id., *La missione del dotto*, cit., p. 14.
79, R. Garaudy, *Karl Marx*, cit., p. 48.
80. G.W.F.Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico fichtiano e schellinghiano*, cit., p. 6.
81. R. Garaudy, *Karl Marx,* cit. p 42.
82. A. Masullo, *Fichte: l'intersubjettività e l'originario*, Guida, Nápoles 1986: en particular, Masullo está convencido de que "no es posible hablar críticamente del origen humano del mundo, si no entendemos el origen comunitario de lo humano. Fichte es el filósofo de la libertad, pero para él ésta es constitutivamente intersubjetiva" (ibíd., p. 7). Fichte –afirma Masullo– se mueve explícitamente, desde los primeros escritos, con el "programa de superar el individualismo abstractamente pluralista en una estructura comunitaria de lo humano" (ibíd., p. 40). Ver también Id., *La comunità come fondamento: Fichte, Husserl, Sartre*, Libreria Scientifica, Nápoles 1965.
83. *M*, II, p. 34 y ss.
84. J.G. Fichte, *Nachgelassene Schriften* (=*NS*), a cargo de H. Jacob, II, *Schriften aus den Jahren 1790-1800*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1937, p. 151.
85. Ver. E. Schenkel, *Individualität und Gemeinschaft: der demokratische Gedanke bei J. G. Fichte*, Spicker, Dornach 1987; W. Weischedel, *Der frühe Fichte: Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Frommann, Stuttgart 1973 [primera edición 1939].
86. Véase C. De Pascale, *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bolonia 1995, pp. 200 y ss.
87. Id., *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 497.
88. *SW*, I, p. 246.
89. K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852; tr. it. *El 18 Brumaio de Luigi Bonaparte*, en Id. - F. Engels, *Obras seleccionadas*, editado por L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 913.
90. *SW*, I, p. 477.
91. El sucesor inmediato de Kant, Fichte (1762-1814), abandonó las "cosas en sí " y llevó el subjetivismo a un punto muy cercano a la locura": B. Russell, *A History of Western Philosophy*, 1945; tr. it. editado por L. Pavolini, *Storia della filosofia occidentale*, Tea, Milano 20032, p. 687.
92. J. G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza,* cit., p. 279.
93. Ibíd., pág. 280.
94. Id., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, 1796; tr. it. editado por L. Fonnesu, *Fondamento del diritto naturale secondo i principicìpi della doctrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 22.
95. *MEW*, XIX, p. 188.

4
Cielo de la política y tierra de la sociedad. Relectura sobre *La cuestión judía*

> *"La emancipación política de la religión no es la emancipación completa, sin contradicciones, de la religión, puesto que la emancipación política no es la manera completa, sin contradicciones, de la emancipación humana".*
> Karl Marx

A menudo se ha argumentado que la posición de Marx sobre *La cuestión judía* estaba viciada por un antisemitismo demasiado evidente, y se ha llegado, incluso, a presentar la tesis paranoica de que la "solución final" se remonta en parte a su pensamiento: estas tesis aberrantes son solo una de las muchas mistificaciones a las que ha sido sometido el pensamiento de Marx, ciertamente no menos grave e injustificada que aquella otra según la cual habría que imputarle a nuestro autor, de manera directa, la responsabilidad de lo acaecido en los gulags.

Es ciertamente innegable que en Marx (como, por lo demás, en Bruno Bauer, a cuya tesis sobre el asunto del judaísmo, *Zur Judenfrage* [*La cuestión judía*] de 1844, es una réplica) hay una fuerte antipatía hacia la religión judía y hacia el *modus vivendi* de los judíos, hacia su dedicación a actividades ingratas, tales como el comercio y, especialmente, la usura; pero la sospecha de antisemitismo queda, ciertamente, muy reducida, si no es que resulta inexistente, si consideramos el hecho de que tanto Marx como Bauer, en virtud de su formación común en los círculos de la "Izquierda hegeliana", someten a todas las religiones a duras críticas y aspiran a la emancipación del hombre, es decir, a hacer que todos los hombres se conviertan en hombres en sentido pleno, incluso los judíos.

Es cierto que Marx parece compartir en muchos lugares la inveterada caricatura de los judíos como usureros dedicados al tráfico y sensibles solo al dinero, pero no debemos olvidar que esto

era, en su momento, un cliché aceptado unánimemente (añadamos que el término alemán *Judentum* era usualmente empleado como sinónimo de comercio): También es significativo que Marx –quien, como ávido lector de Shakespeare, había leído con interés *El mercader de Venecia* y conocía bien el tira y afloja contra los judíos presente en esa obra–, en sus escritos, nunca culpó a los judíos por su situación, y puso en claro repetidamente que su vil dedicación al comercio y a la usura debía ser relacionada con la exclusión de las instituciones políticas, y de las otras actividades en general, de la que fueron víctimas en el área alemana. ¿Por qué es tan sorprendente –afirma Marx– que los judíos, excluidos de cualquier otra actividad, solo se ocupen de los asuntos que les son permitidos, la usura y el comercio? Cabe señalar también que, en una carta enviada a Ruge en marzo de 1843, Marx declaró que firmaría con orgullo una petición a favor de los judíos y de su participación en la vida política; y escribía:

> "Por mucho que me repugne la *fe judía*, la concepción de Bauer me parece excesivamente abstracta. Se trata de hacer tantos agujeros como sea posible en el Estado cristiano y de introducir lo racional tanto como sea posible"[1].

Como resulta evidente en este pasaje, es la fe judía lo que Marx rechaza, no los judíos como hombres: este es el punto nodal a partir del cual se elucida la cuestión del antisemitismo. También hay que decir, en aras de la verdad, que, a lo largo de su vida, Marx nunca negó sus orígenes judíos, ni tampoco, alardeó de ello con orgullo; sin embargo, puede sorprender que las cartas dirigidas a Engels en los últimos años de su vida –especialmente las escritas contra Ferdinand Lassalle– estén plagadas de desconcertantes insultos antisemitas, pero antes de hacer acusaciones de antisemitismo es bueno recordar una vez más que esto, que hoy en día nos parece un despreciable signo de incivilidad, era una práctica muy extendida en aquella época[2]. Volveremos más adelante sobre el problema del antisemitismo en Marx, y entraremos en el acalorado debate suscitado por su escrito.

Una vez hechas estas aclaraciones necesarias, podemos entrar en el ensayo sobre *La cuestión judía*: primero examinaremos la crítica que Marx hace a Bauer, y luego pasaremos a considerar,

expresamente, algunos puntos clave de su reflexión (que relacionaremos también con otra obra, contemporánea, de Marx, *Introducción* a *la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*): por último, concluiremos aclarando la solución problemática que nuestro autor propone al problema de la emancipación como tal, también en relación con el desarrollo de este problema en los escritos marxianos posteriores.

Al tratarse de un artículo aparecido en una revista, no es de extrañar que el texto sea muy conciso y extraordinariamente denso en contenido: su hilo conductor puede identificarse en el concepto de "crítica", que ya hemos señalado como rasgo característico de la orientación de la "Izquierda hegeliana"; una crítica corrosiva que, en el artículo marxiano, se centra en, al menos, cinco áreas diferentes:

- la emancipación puramente política defendida por Bauer y los otros "Jóvenes hegelianos";
- el Estado como conciliación pacífica de todas las contradicciones;
- la sociedad civil, entendida como la esfera de la existencia egoísta de individuos aislados;
- los derechos que caracterizan a dicha sociedad;
- las bases económicas sobre las que se basa esa sociedad.

Al repasar los puntos destacados del trato dado por Bauer al problema de la emancipación, Marx destaca –a veces forzando el discurso de aquel– el carácter unilateral de la solución propuesta por Bauer: éste, de forma no diferente a la de Ruge, se detiene en el nivel de la emancipación política, como si tal meta fuera el último objetivo y no, por el contrario, el de una etapa intermedia. En su opinión, basta con liberar al Estado de la religión, transformándolo en lo que hoy llamamos el "Estado laico", para poder obtener el doble resultado de la emancipación política (todos los individuos gozan de los mismos derechos, independientemente de la religión que profesen) y de la desaparición de la religión misma. Con una radicalidad mucho más marcada que la de Bauer, Marx señala que la política es una emancipación ilusoria, que no tiene nada que ver

con la emancipación real. Y lo hace articulando su discurso en dos niveles diferentes, uno empírico (incontrovertible) y otro teórico (quizás más débil).

A nivel empírico, Marx examina los estados de América del Norte, en los que no existe una religión oficial ni un culto predominante: es decir, que han sido políticamente emancipados, y en los que todo el mundo es libre de profesar una religión. Sin embargo, en tales estados, cuando un ateo se sienta como acusado en la sala del tribunal, recibe un trato radicalmente diferente al de un creyente piadoso, que goza del mayor respeto por parte del juez: y esto se basa en la convicción generalizada de que un ateo no puede ser un hombre honesto. En otras palabras, en esos estados "La cuestión judía pierde su significado *teológico* para convertirse en una cuestión verdaderamente *mundana*", ya no ocultada tras la máscara teológica y política. Esta es la flecha decisiva que Marx lleva a su arco para desenmascarar la limitación de la emancipación política: ésta es completamente insuficiente y no coincide en absoluto con la emancipación real, hasta el punto de que una sociedad perfectamente emancipada a nivel político no sería de ninguna manera una sociedad emancipada en el sentido real.

Desde el punto de vista teórico, Marx refuta a Bauer sometiendo a crítica el concepto mismo de emancipación política: todo el tratamiento de Bauer está viciado por el defecto de ser una respuesta a dos preguntas precisas: ¿quién debe emanciparse? ¿Quién necesita emanciparse? –sin siquiera considerar la verdadera pregunta sobre la cual construir una respuesta coherente: ¿por qué tipo de emancipación debemos luchar? Desde una perspectiva puramente burguesa, Bauer da por sentado que la única forma posible de emancipación es la emancipación política, dentro de la sociedad existente, sin siquiera sospechar que puede haber emancipación humana en el sentido más amplio. La consecuencia inevitable de este unilateralismo es que Bauer critica al Estado cristiano pero no al Estado como tal: si se produjera la emancipación política, habría un Estado libre, es decir, libre de religión; pero no necesariamente habría hombres libres: incluso en su miopía, que le ha impedido captar la naturaleza problemática del Estado considerado en sí mismo, Bauer ha vislumbrado esta aporía, en la

medida en que constata que el Estado puede ser aconfesional, sin que por ello la inmensa mayoría de los ciudadanos se vuelvan ateos. Pero, y no menos importante, si seguimos a Bauer en su crítica, "todavía nos movemos en el campo de la teología, por muy *críticamente* que nos movamos" y no se puede, en modo alguno, llegar a la crítica del Estado en cuanto tal: en el ya citado caso de los Estados americanos, es evidente que, una vez que la religión ha sido eliminada del Estado, el propio Estado resulta ser la contradicción por excelencia. Por supuesto, mientras se trate de un Estado abiertamente religioso, es difícil tomar nota de esta contradicción y nos inclinamos –como hace Bauer– a reconducirla a la religión misma: sin embargo, en los casos de Estados laicos y más desarrollados, como los americanos, la contradictoriedad se manifiesta sin máscaras como contradictoriedad del propio Estado: Marx parece haber ganado aquí una adquisición de capital que nunca abandonará, según la cual, cuando un proceso histórico ha alcanzado su forma más avanzada y mejor articulada, se convierte en la clave para comprender también las etapas anteriores del proceso: "la anatomía del hombre proporciona una clave para la anatomía del mono", se dirá en los *Grundrisse*.

El gran error de Bauer, por tanto, es haber declarado la guerra a los cielos de la religión sin atacar la tierra de las contradicciones sociales legitimadas por el Estado: "Bauer permite que estos contrastes mundanos existan, pero polemiza contra su expresión religiosa". Paradójicamente, entonces, la posición Baueriana termina quedando envuelta en las espirales del hegelianismo y muestra ser más amiga del *statu quo* de lo que podría haber parecido al comienzo.

En pocas palabras, la limitación que caracteriza la posición de Bauer se debe a la falta de distinción entre dos ámbitos específicos: el de la vida política dentro del Estado y el de la vida social en el ámbito de la sociedad civil. El error capital de Bauer es no haber tenido en cuenta este segundo ámbito, con la consecuencia de que, desde su punto de vista, la verdadera emancipación equivale a la emancipación política, es decir, la liberación del Estado respecto de la religión. La solución al problema de La cuestión judía gira en torno a este punto. Mientras el Estado siga siendo un Estado religioso

(*oficialmente*, como en Alemania, donde el Estado es teólogo *ex profeso*, o *indirectamente,* como en Francia, donde el catolicismo goza de privilegios estatales como religión mayoritaria), uno puede engañarse a sí mismo pensando que las contradicciones que lo impregnan son religiosas y que basta con eliminar la religión para hacerlas fracasar: esta es exactamente la posición de Bauer. Sin embargo, si miramos a aquellas naciones en las que el Estado ha superado a la religión, pasando a ser laico, nos damos cuenta de que incluso en ellas –recordemos el caso de los Estados de Norteamérica– sobreviven las contradicciones, aunque hayan dejado de ser religiosas. En particular, señala Marx, se observa que en esas naciones el hombre lleva simultáneamente una doble existencia: una en los cielos muy abstractos del "Estado" (*Staat*), en el que el hombre es un *citoyen*, un ente comunitario insertado en la comunidad política de la que es miembro; y otra, más inmediata, en la tierra de la "sociedad civil" (*bürgerliche Gesellschaft*), en la que cada uno de ellos es un *bourgeois*, un hombre privado que actúa teniendo en cuenta tan solo sus propios fines personales y que considera a los otros hombres como otros tantos medios para el logro de esos fines. Los términos franceses *citoyen* y *bourgeois* habían adquirido una importancia particular en el debate filosófico y político del siglo XIX, gracias sobre todo a *La libertad de los antiguos en comparación con la de los modernos* de Benjamin Constant, en cuya perspectiva la libertad de los modernos –que pretenden sobre todo perseguir sus intereses individuales– es la del *burgeois*, mientras que la de las antiguas democracias directas era la del *citoyen*, es decir, la de quien participaba directamente en la vida política[3]. Esta dicotomía, que léxicamente nos remite a Constant, encuentra su punto de referencia conceptual especialmente en Hegel, de quien Marx lee atentamente los *Principios de Filosofía del Derecho,* y los comenta con precisión filológica, a la par que con ojo crítico, en el ensayo C*rítica de la filosofia del derecho de Hegel*, del que solo publica la mencionada *Introducción*: según la perspectiva hegeliana, y con respecto a la "familia" –el primer momento de la "éticidad"[4]– que es la unión inmediata y natural de los sexos para la procreación y la reproducción de la descendencia, la "sociedad civil" constituye un

momento superior, se configura como “el sistema de necesidades” (*das System der Bedürfnisse*) que se basa en el antagonismo de los individuos, cada uno de los cuales apunta a sus propios intereses individuales. Fruto del “Entendimiento” (*Verstand*), que divide la realidad en partes, la descompone y muestra las diversas porciones individuadas como independientes entre sí, la sociedad civil –tal como había mostrado Adam Smith mejor que ningún otro– es el reino del interés egoísta gobernado por una inescrutable providencia inmanente (una “mano invisible”, para citar el sofisma metafísico empleado por Smith) que hace que, junto a su propio interés egoísta, el individuo también persiga el interés colectivo (el panadero que produce el pan o el cervecero que produce la cerveza actúan para su propio beneficio personal y, al mismo tiempo, para el beneficio de la comunidad). Un reino al que, sin embargo –señaló Hegel–, la desigualdad social y la división en clases le son consustanciales, un reino en el que “la riqueza desproporcionada se concentra en unas pocas manos”[5]: la “sociedad civil” encontraba su superación, que –desde el punto de vista hegeliano– era, al mismo tiempo, realización, en la concreción organicista del Estado, lo “*Racional* en sí mismo y para sí” que representa la “realidad de la Idea ética”[6], el “Espíritu objetivo” encarnado en instituciones concretas[7]. También Bauer, como Marx, tomó prestado de Hegel el concepto de sociedad civil como reino del egoísmo y del interés privado:

> “La necesidad es la poderosa fuente que pone en movimiento a la sociedad civil. Cada uno utiliza al otro para satisfacer sus propias necesidades y, al mismo tiempo, es a su vez utilizado por el otro”[8].

Sin embargo, al retomar esta distinción smithiana y hegeliana entre la sociedad civil del *burgu*és y el Estado del *citoyen*, Marx puede ir mucho más lejos que Bauer: este último, descuida la doble ciudadanía del hombre, que es a la vez *citoyen* y *bourgeois,* y se engaña a sí mismo, al creer que la emancipación política coincide con la emancipación *tout court*, y al apuntar, en consecuencia, contra el Estado religioso, pero sin tocar siquiera con su crítica al Estado en sí mismo considerado. Según Marx, la verdadera contradicción –que ha permanecido oculta a Bauer– radica en que,

por un lado, el Estado proclama en los cielos abstractos de la política la igualdad de los ciudadanos, libres e iguales ante la ley, y, por otro, permite en la tierra de la sociedad civil la mayor desigualdad entre ellos, entendidos como átomos que existen de forma aislada y mutuamente antagónica. En otras palabras, en calidad de *citoyen*, cada hombre es *políticamente* igual a todos los demás, pero en calidad de *bourgeois*, cada uno es *socialmente* diferente y ve al otro como una mero instrumento con el que aumentar sus bienes. No muchos años después, Marx detectará que las desigualdades sociales no existen a pesar de la igualdad política, sino incluso en virtud de la misma, como lo demuestra el caso del trabajador que trabaja doce horas al día sin ser obligado a ello por leyes que se lo impongan, y pone en claro cómo la libertad política se traduce inevitablemente en libertad de explotación y en ausencia de libertad en el plano social. Charles Fourier ya había insistido mucho en el hecho de que la igualdad jurídica y política nunca estarían garantizadas si antes no se garantizase la igualdad social.

En esta perspectiva, para Marx, el Estado deja de ser el lugar donde –como, demasiado confiadamente, creía Hegel– las contradicciones desaparecen, reabsorbidas en la realización plena, universal y concreta de la "eticidad": éste es más bien la contradicción máxima, de la que todas las demás surgen y reciben una legitimación perversa, como se desprende de la consideración de la igualdad política. De hecho, el Estado la reivindica como su mayor motivo de orgullo, pero si se lee claramente, con ojos desencantados y críticos, ésta revela ser una pintura que oculta y, al mismo tiempo, hace posible la desigualdad que campa por sus respetos en la sociedad civil. El Estado dice que los individuos son *políticamente* iguales y libres y, al hacerlo, declara que son *socialmente* desiguales y subyugados[9]. Aparte de esto, ¿el Estado es realmente el momento de lo universal concreto que se encuentra por encima de los intereses individuales? Antes de entrar en este problema, será bueno investigar sobre la cuestión de la relación entre la religión y el Estado.

El momento de la decisiva ruptura de Marx con Hegel –con quien, sin embargo, nunca dejará de "coquetear", como recordará en *El*

Capital– y, al mismo tiempo, con la "Izquierda hegeliana" puede identificarse en el ataque directo al Estado como tal, con el que Bauer y los "Jóvenes hegelianos" se limitaban a polemizar en tanto que Estado religioso: un ataque que, sobre todo a partir de la *La cuestión judía*, ocupa un lugar absolutamente central en la obra de nuestro autor.

Para Bauer y los otros "Jóvenes hegelianos", bastaba separar la religión del Estado para que éste último pasase a ser racional y garantizara la emancipación política de sus súbditos: ciertamente no es difícil identificar en esta posición la influencia de Feuerbach, que con su *Esencia del cristianismo* había fijado con una precisión sin parangón las coordenadas sobre las que moverse para desenmascarar la teología, reconvirtiéndola en antropología: según Feuerbach, "el ser divino no es más que el ser del hombre liberado de los límites del individuo, es decir, de los límites de la corporeidad y de la realidad, y objetivado, o sea, contemplado y adorado como otro ser distinto de él"[10], con la consecuencia fundamental de que "todas las cualidades del ser *divino* son [...] cualidades del ser *humano*"[11]. En este sentido, la religión representa la infancia de la humanidad, es decir, la primera forma de autoconciencia indirecta del género humano: una forma que, sin embargo, ahora que la humanidad se ha hecho adulta, debe, según Feuerbach, dar paso a la figura superior del pensamiento, que ya no necesita a Dios como espejo en cuya superficie contemplar los atributos humanos. El mismo Marx hereda mucho de esta concepción feuerbachiana: y es fácil deducirlo de la definición presente en el texto *La cuestión judía problema judío*, en el que la religión es calificada como un "camino indirecto" (*Umweg*) a través del cual el hombre se reconoce a sí mismo; una definición que se hace eco de la definición feuerbachiana de la religión como "primera, pero indirecta, autoconciencia del hombre"[12]. Por otra parte, el mismo Marx no hará nunca un misterio de su deuda con Feuerbach, afirmando, incluso con un juego de palabras, que "no se nos da otro camino hacia la verdad y la libertad que el de cruzar el *torrente de fuego* (*Feuer-bach*)"[13]. En efecto, cuando en *El capital* se ocupe del "carácter fetiche de la mercancía", se estará valiendo de una imagen de feuerbachiana memoria –tomada de la "región nebulosa del mundo

religioso”[14]– del fetichismo, del Dios inventado por el hombre y luego adorado como un ser autónomo.

De acuerdo con la antigua tradición que había denunciado la alianza entre el trono y el altar, y había revelado la verdadera naturaleza de la religión como *instrumentum regni*, Feuerbach y los otros “Jóvenes hegelianos” creen firmemente que el mayor obstáculo para la emancipación política es la religión misma, también en virtud del hecho de que, al enseñar al hombre a obedecer pasivamente a un señor celestial, prepara las condiciones ideales para que el hombre se acostumbre a obedecer incluso a los señores terrenales. Aunque por vías alternativas, Feuerbach acaba llegando al mismo destino que Bauer: la *condición sine qua non* de la emancipación política es la eliminación de la religión. Solo cuando el hombre deje de ser esclavo de Dios, podrá también dejar de ser esclavo de los amos materiales. Por lo tanto, también en Feuerbach se critica tangencialmente al propio Estado. Incluso Marx, en los primeros años de su actividad, había identificado la religión como el principal problema a resolver, en la convicción de que era ella la que albergaba en sí misma y generaba todas las contradicciones que impregnan lo real: una posición que se hace evidente si nos fijamos en la *Disertación* o en algunos artículos del *Rheinische Zeitung* [*Gaceta Renana*]. Pero en los artículos de *La cuestión judía* y la *Introducción* a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Marx cambia de rumbo, y descubre en el Estado y en la esfera material el reino de las contradicciones, con respecto a las cuales el momento religioso es secundario y derivado.

La posición de los “Jóvenes hegelianos”, por lo tanto, resulta invertida: no es la religión la que produce un mundo distorsionado, sino que, viceversa, es el mundo real, distorsionado y lleno de contradicciones, el que produce la religión, que es una expresión de la miseria de ese mundo al revés. No la cuestión religiosa, sino la social, inseparablemente conectada al mundo real, se convierte en el corazón del análisis marxiano: para entender este punto nodal, debemos centrar nuestra atención en las primeras páginas del escrito de la *Introducción* a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en la que Marx hace un análisis de la génesis del fenómeno religioso, partiendo del hallazgo intelectual feuerbachiano de que

Dios es una creación del hombre, pero llegando a conclusiones mucho más radicales y, en muchos sentidos, opuestas: "este Estado, esta sociedad producen la religión, una c*onciencia invertida del mundo*, porque ellos son un *mundo invertido".*[15] Es en el "mundo invertido" (*verkehrte Welt*) –tema que volverá constantemente en todos los escritos marxistas posteriores– donde se debe reconocer el origen de la religión: Para sobrevivir en un mundo impregnado de contradicciones sociales e injusticias de todo tipo, los hombres han imaginado un mundo celestial perfecto y justo, del que el mundo al revés en el que viven es, por así decirlo, una antesala; entendido como un momento de transición a la felicidad eterna, el mundo terrenal, este "valle de lágrimas", se hace más soportable. La imagen inveterada de un Marx, enemigo jurado de la religión, se redimensiona hasta el punto de que, unas líneas después, admite que la religión es, ya, una "*protesta* contra la miseria real"[16] en la medida en que al mundo terrenal y a sus defectos le contrapone el celestial, perfecto y eterno. La protesta religiosa, sin embargo, es una protesta que sigue siendo débil y totalmente insuficiente, ya que se limita a actuar en el ámbito de las ideas y a proporcionar una justificación de este mundo, y termina por legitimarlo, frecuentemente, en relación con el mundo ultraterreno. Por lo tanto, en la religión, el momento de protesta contra el mundo real se entrelaza con el de la consolación y la legitimación. En este sentido, en la medida en que hace de este mundo un "tránsito" hacia el supuesto mundo "verdadero", la religión ejerce una función anestesiante, y paraliza, así, todo ímpetu por subvertir el estado actual de cosas, en una especie de aceptación pasiva de las injusticias reinantes: la idea de que el mundo real está aún por llegar es la invitación más poderosa para aceptar con resignación los males cismundanos.

Por esta razón, la religión es "el *opio* del pueblo",[17] que paraliza cualquier impulso revolucionario. Luchar contra la religión, como hacen Bauer y sus asociados, significa luchar solo indirectamente contra ese mundo del cual, la religión es el "*aroma* espiritual".[18] Significa arrancar de la cadena mediante la que estamos ligados, las flores imaginarias que la hacen menos desagradable, pero sin quitarnos la cadena misma. En la perspectiva de Marx, por tanto, no

se trata de eliminar la religión con la esperanza –inevitablemente destinada a ser anulada– de que la realidad se vuelva racional: se trata más bien de romper la cadena real, de "*destruir todas las relaciones* en las que el hombre es un ser degradado, sometido, abandonado y despreciable",[19] trasformando el estado de cosas y, en consecuencia, volviendo inútil la religión. Un mundo justo ya no necesitaría consolaciones y legitimaciones ultraterrenas, sino que poseería en sí mismo el significado último de la existencia humana. En otras palabras, una vez eliminada la opresión en el nivel real, la religión también colapsará, en la medida en que el hombre ya no tenga necesidad de «drogarse» para poder afrontar una situación material insoportable. Al reconocer la hegemonía del momento material respecto de los espirituales, que son otras tantas emanaciones de aquel, Marx ya está aplicando, en cierto sentido, esa "concepción materialista de la historia" de la que proporcionará una teorización precisa solo dos años más tarde, en 1846, con *La ideología alemana*.

La inversión de las tesis de los "Jóvenes hegelianos" sobre la relación entre el Estado y la religión está también en el trasfondo del artículo sobre *La cuestión judía*, en el que Marx escribe de manera significativa:

> "No creemos que ellos [*los hombres*] deban superar sus limitaciones religiosas para poder superar sus límites mundanos. Afirmamos que superarán su limitación religiosa tan pronto como hayan superado sus límites mundanos. No convertimos los problemas sociales en problemas teológicos. Convertimos los problemas teológicos en problemas sociales. Después de que, durante mucho tiempo, la historia haya sido explicada mediante la superstición, nosotros explicamos como historia la superstición".

En consecuencia, la religión no es el fundamento, sino el fenómeno, la manifestación más brillante de la limitación mundana; y la solución baueriana de eliminar la religión para que la limitación mundana disminuya es una solución falsa, que opera sobre los productos de la limitación mundana pero sin remover sus fundamentos. Por tanto, Bauer y, más en general, la "Izquierda hegeliana" pueden ser culpados del doble error de haber creído que

la emancipación política era la única posible y de haber entendido la religión como el motivo (más que la manifestación) del sometimiento humano. El límite del Estado no es la religión que éste representa, sino el propio Estado.

Para Hegel, el Estado era la realidad incondicional de la que dependían los dos momentos anteriores de la "eticidad" (familia y sociedad civil), que solo en él encontraban su plena realización, no de modo muy diferente a cómo, en la religión, todo depende de Dios y de su voluntad inescrutable. Según Marx, la revolución en los cielos religiosos llevada a cabo por Feuerbach –y que consiste en la inversión gramatical de sujeto y predicado, de la dialéctica hegeliana, mediante la que se convierte al hombre en sujeto y a Dios en predicado– también debe llevarse a cabo en la tierra de la relación entre el Estado y la sociedad civil: "la crítica del cielo se transforma así en la crítica de la tierra".[20] Del mismo modo que no es la religión la que crea al hombre, sino el hombre el que crea la religión, no es la constitución la que crea al pueblo, sino que es el pueblo el que da vida a la constitución.[21] Y Marx no acepta la solución hegeliana que reconocía en el Estado la superación del contraste entre intereses particulares y generales, y señalaba a la burocracia como la clase universal, capaz de actuar en interés de todos y, por esta misma razón, de mediar entre los grupos sociales antagónicos. Hegel tiene razón al entender el Estado como el momento ético por excelencia, en la medida en que –señala Marx– en él se realiza la vida comunitaria del género humano: la distancia sideral que separa a los dos autores radica, sin embargo, en el hecho de que, si para Hegel el Estado absorbe dentro de sí mismo también a la sociedad civil, para Marx esta situacion permite a la sociedad civil llevar una existencia paralela, vivir una vida autónoma y encontrar legitimación en el propio Estado. En este sentido, según Marx, el Estado actúa, respecto de la sociedad civil, como lo hace la religión respecto del mundo: reconociendo las limitaciones mundanas y buscando remediarlas de manera abstracta y, al mismo tiempo, justificándolas. Así, el Estado sanciona que todos los hombres son políticamente iguales y, al mismo tiempo, permite y protege con las leyes el hecho de que sean socialmente diferentes. A partir de aquí, se concluye fácilmente el carácter profundamente

limitado de las constituciones democrático-burguesas, con su dualismo entre los valores *políticos* (democráticos, interclasistas) afirmados en el nivel político del Estado, y los valores *sociales* (burgueses, privados, clasistas) afirmados en el nivel de la sociedad civil, hasta el punto de que la política está subordinada a la economía burguesa, "el *ciudadano* es considerado siervo del *hombre* egoísta" y "no es el hombre en tanto que *ciudadano*, sino el hombre en tanto que *burgués* quien es confundido con el hombre *en sentido auténtico".* Las constituciones burguesas adquieren la apariencia de una parodia de la democracia, ya que en ellas la igualdad de los ciudadanos, lejos de encontrar una aplicación concreta en la sociedad, queda relegada a la esfera de los principios políticos abstractos. La ilusoria universalidad del Estado se ve contrarrestada por el particularismo concreto de la sociedad civil. Marx aborda este punto examinando la Revolución Francesa y sus logros, centrándose en particular en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*: la convicción en la que se basa el discurso marxista es que el hombre es –aristotélicamente– ζωον πολιτικον, un ser comunitario, dotado de una "esencia genérica" (*Gattungswesen*) y hecho para vivir en comunidad, en contacto con sus semejantes. Gracias a la Revolución Francesa, la sociedad civil obtuvo una autonomía de la que nunca antes había disfrutado, al encontrar su legitimidad y su propia protección en el Estado y en sus leyes: Marx afirma de manera significativa que "la revolución política es la revolución de la sociedad civil" que se libera de la feudalidad y de la eticidad –entendida en el sentido hegeliano– que la caracterizaba. Y lo que la Revolución introdujo de contrabando como derechos humanos universales fueron en realidad los derechos del *burgu*és subrepticiamente elevados al nivel de la universalidad, hechos pasar por derechos de todos y, por lo tanto, por derechos naturales del hombre como tal: típico de lo que Marx definiría como "ideología" es, precisamente, este intento de hacer pasar como eterno y universal lo que en realidad está históricamente determinado y dictado por intereses particulares. Si nos fijamos en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, este punto resulta obvio, ya que "ninguno de los llamados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, el

hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, un individuo que está encerrado en sí mismo, en su interés privado y su voluntad privada, separado de la comunidad". El léxico marxiano no incluye todavía expresiones como "lucha de clases" (*Klassenkampf*), "concepción materialista de la historia" (*materialistische Auffassung der Geschichte*) e "ideología" (*Ideologie*) –el término "enajenación" (*Veräußerung*) aparece, sin embargo, aunque sea de pasada–, pero es como si ya estuvieran en los pliegues de su discurso y se vislumbraran aquí y allá: especialmente con respecto a la Revolución Francesa, que –como nunca se cansará de repetir Marx– fue una revolución burguesa, que eliminó los viejos componentes feudales y abrió la perspectiva del choque de clases moderno entre burgueses y proletarios; esta revolución, como cualquier otra, se llevó a cabo en defensa de intereses muy específicos (los del "hombre egoísta" burgués) y trató de presentarse como universal, realizada en beneficio del hombre como tal y de sus derechos. Esto no significa que Marx desprecie la Revolución, como un Burke o un de Maistre, entendiéndola como la caja de Pandora de la que habría brotado todo mal: al contrario, a sus ojos es –hegelianamente– una etapa necesaria y positiva, si se inserta en la economía de la totalidad, también a la luz del hecho de que inaugura la modernidad y abre el camino al choque de clases moderno.

Uno de los resultados más significativos de la Revolución fue la inversión de la relación entre el Estado y la sociedad civil: esta última, hasta entonces subordinada al Estado, conquistó la hegemonía, e hizo del Estado y de su sistema jurídico un instrumento para proteger sus adquisiciones. Así, la libertad afirmada por la Revolución, una libertad entendida esencialmente como libertad frente a las limitaciones (libertad de aumentar la riqueza *ad libitum*, de actuar sin ser molestado y sin ser obstaculizado por los otros burgueses o por el propio Estado) y, por tanto, como "libertad del hombre en tanto que una mónada aislada", fue sancionada y legitimada por el propio Estado, que persigue por ley a los que no lo respetan. Marx habla en este sentido de una "ilusión óptica" de la conciencia, refiriéndose al hecho de que los hombres acaban, enigmáticamente, entendiendo al Estado como un

instrumento que garantiza sus derechos en tanto que miembros de la sociedad civil: una expresión significativa, sobre todo si se tiene en cuenta que, unos años después, Marx la utilizará para esbozar la noción de "ideología", de "falsa conciencia" de los que legitiman el estado de cosas sin comprender su naturaleza intrínsecamente contradictoria.

¿Se puede decir realmente que ésta es la libertad verdadera y universal del hombre? "Maestro de la sospecha"[22], Marx no se contenta con quedarse en la superficie, y se sumerge hasta el fondo para descubrir que esa forma de libertad, que la Revolución ha declarado universal y eterna, es en realidad la libertad de la burguesía, inextricablemente ligada a un momento histórico específico: es la libertad en la que se basa la sociedad civil, una libertad que ve en el otro hombre "no la *realización*, sino el *límite de* su propia libertad". Es, en definitiva, una libertad parcial e ideológica, que en lugar de liberar al hombre de la religión, le asegura la libertad religiosa, en lugar de liberarlo de la propiedad privada, le asegura la libertad de propiedad. En esta perspectiva, cada individuo se configura como una mónada leibniziana, "sin ventanas" y recogida sobre sí misma, que se relaciona con los demás solo para obtener beneficio económico, haciendo que la sociedad civil aparezca como lo que realmente es: el "bellum omnium contra omnes" hobbesiano, en el que cada hombre es un lobo para el otro hombre.

La sociedad resultante es, por tanto, la negación de la "esencia comunitaria" (*Gemeinwesen/ esencia genérica*) del hombre, es la sociedad de individuos aislados, dotados de una existencia individual similar a la de los átomos de Epicuro que Marx trató en su tesis doctoral; una sociedad en la que la naturaleza misma no es entendida como el "cuerpo inorgánico" del hombre, sino como un instrumento para la explotación ilimitada; y en dicha sociedad, espejo de un mundo al revés, la mujer se convierte en objeto de tráfico, es degradada a mercancía que puede ser comprada en el mercado y que puede ser convertida en objeto al servicio del hombre: Marx y Engels insistirán mucho sobre este tema en sus escritos posteriores, y llegarán incluso a sostener que "la primera división del trabajo es la que se produce entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos" y que la monogamia aparece

históricamente como “la subyugación de un sexo por el otro”[23]. Todos los derechos que se aplican y son garantizados por el Estado son en sí mismos derechos burgueses, destinados a garantizar las libertades del miembro de la sociedad civil: tesis que será radicalizada en el *Capital* (“es justo lo que es coincidente con el modo de producción [....] e injusto lo que está en contradicción con él”),[24] y que ha sido examinada con perspicacia por Norberto Bobbio[25], quien tiene el mérito de haber refutado la creencia común de que Marx carece de una teoría del derecho. En resumen, en la medida en que insiste en la no-neutralidad de los derechos, Marx nos está sugiriendo, entre líneas, esa distinción entre validez, eficacia y justicia de las normas, que constituye el núcleo de la filosofía del derecho del siglo XX: En otras palabras, si las normas vigentes en la sociedad civil son indudablemente válidas y eficaces, no se puede, sin embargo, decir –desde la perspectiva marxista– que son justas, es decir, que responden a un “derecho natural” al que nuestro autor todavía parece estar ligado; un problema que merece ser investigado, pero cuyo tratamiento nos apartaría en exceso del discurso al que nos enfrentamos.

La perspectiva hegeliana que veía en el Estado el momento de resolución de las contradicciones lancinantes de la sociedad civil se abandona y da paso a la convicción de que el Estado está al servicio de la propia sociedad civil y legitima de todas las maneras posibles sus desigualdades y antagonismos: una perspectiva que preludia ya el punto de vista que Marx y Engels adoptarán unos años más tarde, cuando argumenten que “el Estado, como nació de la necesidad de frenar los antagonismos de clase, pero al mismo tiempo nació en medio del conflicto de estas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa y económicamente dominante que, a través de él, también se convierte en políticamente dominante y, por tanto, adquiere un nuevo instrumento para mantener subyugada y para explotar a la clase oprimida”.[26]

En las últimas páginas de su artículo, Marx vuelve a La cuestión judía en sentido estricto y argumenta que la verdadera esencia del judío –-el egoísmo– encuentra su plena realización en la sociedad civil surgida de la Revolución Francesa: hasta el punto de que el monoteísmo del judío es el “politeísmo de las múltiples

necesidades", su dios es el dinero y su actividad *por excelencia* es el comercio. Se puede inferir que el judaísmo "alcanza su apogeo con el perfeccionamiento de la sociedad civil". Y en ella, no menos que en el *Talmud* o en el *Pentateuco*, descansa su esencia. Ya el joven Hegel, en *El Espíritu del Cristianismo y su Destino*, había identificado significativamente en los judíos una incapacidad constitutiva para captar la unidad de la realidad, debido a su espíritu de separación, que opone recíprocamente los diferentes aspectos de la realidad, sin lograr correlacionarlos armoniosamente: consecuentemente, para Hegel la esencia del judaísmo radica en la fractura que incesantemente crea en cada área (entre la naturaleza y el hombre, entre Dios y el hombre, entre el hombre y el hombre). Por su parte, Marx señala que tanto la sociedad civil como los judíos son víctimas del encantamiento del dinero, al que convierten en el ser supremo: éste, que nace del hombre, se vuelve autónomo, adquiere vida autónoma y domina al hombre, convirtiéndose en objeto de culto, no muy diferente de cómo, en la religión, el dios que el hombre inventa termina siendo entendido como un ente superior ante el cual inclinar su cabeza. De ahí la macabra exhortación que cierra el artículo sobre *La cuestión judía*: "La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad respecto del judaísmo*". No es de extrañar que la posición de Marx, al igual que la de Bauer, siempre haya sido objeto de nuevas acusaciones de antisemitismo, hasta el punto de que, en una edición inglesa de 1960, la *Zur Judenfrage* fuese traducida con el inquietante título de *Un mundo sin judíos* por Dagobert D. Runes, quien la subtituló con la etiqueta igualmente inquietante de "El sueño sangriento de Karl Marx"[27]. El mismo Maximilien Rubel ha visto en el texto marxiano un *panfleto*[28] profundamente antisemita. El juicio de Michael Löwy es el contrario, y argumenta de forma tajante que el artículo marxista "representa una defensa de los judíos"[29]. Con más cautelas, Eleonore Sterling aclara que Marx y Bauer no eran antisemitas pero que, sin embargo, no hubieran impedido que sus tesis fueran utilizadas por los antisemitas.[30] Tal vez la cuestión pueda ser aclarada si se separa en dos planos, por una parte el de la religión judía y su egoísmo, y por otra el de los judíos como hombres: Marx critica constantemente a la sociedad civil burguesa y a la religión judía como su mayor

manifestación, pero se guarda mucho de no apuntar a una supuesta raza judía, tal como hará la locura nazi; la misma tarea que él se propone –la emancipación real del hombre como tal– es la refutación más evidente de las tesis de los que ven en él a un antisemita. Tanto más cuanto que Marx predica la emancipación respecto del *judaísmo*, no respecto de los *judíos*: esto significa que, a los efectos de la emancipación auténtica, es indispensable que el hombre (y por lo tanto también el judío) sea liberado del judaísmo (así como del cristianismo), es decir, que deje de ser judío para pasar a ser hombre. Pero ¿qué significa, en términos concretos, "dejar de ser judíos"? No resulta difícil concluirlo a partir del texto marxista: "no buscamos el secreto del judío en su religión, sino que buscamos el secreto de la religión en el verdadero judío", y el verdadero judío es, precisamente, aquel que se dedica, en cuerpo y alma, a la actividad práctica, al comercio, y que tiene al dinero como verdadero dios; de modo que la emancipación de esta forma de egoísmo práctico se convierte en un objetivo no solo para el judío, sino también para todos los ciudadanos alemanes. Por consiguente, si las condiciones que posibilitan el comercio fuesen eliminadas, entonces el judío mundano (no el abstracto e irreal del que habla Bauer) dejaría de existir y se transformaría en un hombre. Por lo tanto, la expresión "judaísmo" debe entenderse, en Marx, como una metáfora del egoísmo burgués: liberarse del judaísmo significa liberarse del egoísmo que se propaga en la sociedad civil. En esta perspectiva, es fácil comprender que la burguesía es tanto más burguesa cuanto más se asemeja al judío en su actividad práctica; éste, en pocas palabras, ya se ha emancipado a sí mismo de manera judía hasta el punto de haber hecho de su propio tráfico, del uso del dinero, una vara para medir el egoísmo de la sociedad burguesa, incluso empujándose a sí mismo –en Norteamérica– a hacer de la religión un objeto de *business*. La afirmación marxista de que "los judíos se han emancipado hasta el punto de que los cristianos se han convertido en judíos" debe ser entendida exactamente en este sentido. El judío, entonces, es una encarnación perfectamente exitosa del *burgu*és.

Partiendo de la controversia antibaueriana, inicialmente limitada al problema de la emancipación religiosa, Marx somete a crítica la

emancipación política defendida por Bauer y los demás “Jóvenes hegelianos”, para luego atacar frontalmente al Estado, desenmascarando su verdadera naturaleza como medio de defensa de la sociedad civil y sus privilegios. Se tratará, en lo sucesivo, de esbozar el perfil de un posible camino hacia la verdadera emancipación, que –como se ve fácilmente– debe ser una emancipación social, que implique el ámbito de la existencia del hombre en la tierra de la sociedad y no solo en los cielos de la política.

Después de haber operado con precisión quirúrgica sobre los conceptos y logros concretos del Estado y la sociedad civil, mostrando sus limitaciones y contradicciones íntimas, Marx propone su solución: la “emancipación humana” (menschliche Emanzipation), que para él coincide con la emancipación social. Hay que decir que la extraordinaria precisión con la que ha criticado a la sociedad existente y al Estado va acompañada de una embarazosa abstracción e imprecisión cuando define en qué consiste realmente esta emancipación real y cómo debe llevarse a cabo.

Esto también será una constante en el pensamiento marxista, tan preciso al describir y criticar el presente y el pasado como vago al trazar los desarrollos futuros: bien consciente de ello, en *El Capital* dirá que nunca fue su intención prescribir recetas “para la posada del futuro”.[31] En lugar de dar una definición positiva de lo que es la emancipación humana, Marx la esboza en negativo, poniéndola como una superación de la condición en la que el hombre se encuentra en el presente: es decir, como una superación de la escisión entre *burgués* y *ciudadano* y como una reconquista de la natural “esencia genérica” propia de esa entidad comunitaria que es el hombre, una reconquista que ciertamente no toma la forma de un retorno nostálgico a los tiempos del “buen salvaje” que todavía no ha sido corrompido por contacto con la civilización. Si en la sociedad actual el hombre lleva la existencia de una mónada aislada de los demás, a quienes percibe como potenciales rivales, y es libre de tener propiedad, en aquella otra, la humanamente emancipada, estará libre de propiedad y verá en los demás la plena realización de su verdadera libertad. Cuando las dos esferas de lo social y lo político se hayan unido nuevamente en nombre de lo *social* y no de

lo individual egoísta, entonces, se podrá decir que la emancipación *humana* está completa.

Es, por supuesto, una solución aún demasiado abstracta y de fronteras irregulares: Marx deja indefinido cómo deba llevarse a cabo esta revolución humana, zanja el asunto en pocas líneas, y no especifica quién es el actor, casi como si estuviera confiando su proyecto a un mensaje en la botella dirigido a cualquiera que sea capaz de realizar su contenido; es cierto que ahora está convencido de que la burguesía liberal, tras perder su ímpetu revolucionario con la Revolución Francesa, es totalmente incapaz de llevar a cabo esta tarea, al estar por entero dedicada a la preservación del *statu quo*. Sin embargo, ¿cuáles son, en términos concretos, las "fuerzas sociales" a las que se refiere Marx? ¿Cómo podemos superar la división dicotómica entre "fuerza social" y "fuerza política"? Marx deja estas cuestiones sin resolver, quizás porque –se ha dicho– su crítica sigue siendo "esencialmente filosófica"[32] y, por tanto, demasiado alejada de la realidad. Una solución aporética, por lo tanto, que quizá deja en pie más dudas de las que resuelve.

Para arrojar luz sobre el tema, una vez más debemos referirnos a *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, escrito que resulta complementario del ensayo *La cuestión judía,* en la medida en que intenta responder a las preguntas no resueltas en este último. Si en el primer artículo todavía no se menciona al proletariado, aunque Marx parece poner tácitamente sus esperanzas en él, en el segundo la clase proletaria hace su primera aparición decisiva, y ocupa un lugar que a partir de entonces será absolutamente central en todos los escritos marxianos. Refiriéndose a Alemania, Marx se pregunta con insistencia cuáles son las posibilidades de la emancipación alemana y da una respuesta clara y decisiva a esta pregunta: tales posibilidades residen en una clase social que está en los márgenes de la sociedad civil, oprimida por el "sufrimiento universal" –la "humanidad que sufre"[33] de la carta a Ruge– y que carece de derecho particular alguno que reclamar, una clase que, víctima de la injusticia universal, habla en nombre del hombre mismo y que no puede emanciparse a sí misma sin emancipar al hombre como tal: esta clase es el proletariado, que, precisamente porque representa la "*completa deshumanización del*

hombre"[34], es potencialmente capaz de una *"completa recuperación del hombre"*[35]; según la famosa formulación del *Manifiesto del Partido Comunista*, "los proletarios no tienen nada que perder excepto sus cadenas. Y tienen un mundo que ganar".[36] El diagnóstico es muy claro: precisamente porque está marginada de la sociedad, y carece de privilegios particulares que defender, los proletarios luchan por defender no los intereses particulares, sino los intereses del hombre como tal; la consecuencia es que, al emanciparse, emancipan a la humanidad. De esta manera, Marx abre el nuevo horizonte de una clase particular y a la vez universal y que, precisamente porque es víctima de la injusticia más radical, ve la realidad de manera desencantada, sin legitimarla ideológicamente. Según el filósofo de Tréveris, esta perspectiva, que a primera vista parece limitada al ámbito alemán, está inevitablemente destinada a extenderse por todo el mundo, con la consecuencia de que "*la emancipación del alemán es la emancipación del hombre*".[37] En este proceso emancipatorio, cuya estrella polar es la idea adquirida de que "*el hombre es para el hombre la esencia suprema*"[38], la filosofía proporciona armas teóricas al proletariado, que, a su vez, le ofrece a ésta armas materiales:

> "La *cabeza de* esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* es el *proletariado*. La filosofía no puede realizarse sin la supresión del proletariado, el proletariado no puede realizarse sin la realización de la filosofía[39].

Unidos en esta alianza estratégica, la filosofía deja de existir, se entrega al mundo y lo filosofa suprimiendo al proletariado y, con ello, emancipando a la humanidad: la eliminación de la clase proletaria y el surgimiento del "nuevo" hombre, socialmente emancipado, nacen de un solo parto. La revolución, parece decir nuestro autor, nació de la cabeza del filósofo y luego encendió las mentes proletarias: una perspectiva que se superaría hacia finales de 1844, en virtud del contacto directo con los círculos obreros y con la formulación del concepto de "praxis revolucionaria",[40] a través de la cual se supera la idea de una revolución nacida de la mente de los filósofos.

Con respecto al ensayo sobre *La cuestión judía*, Marx sí ha puesto en claro la identidad del actor de la emancipación política,

pero sin resolver plenamente el problema inherente a los contenidos de dicha emancipación: ¿en qué consistirá la sociedad humanamente emancipada? Es una pregunta destinada a permanecer abierta, también a la luz del hecho de que –como ya hemos señalado– Marx es bastante cauteloso a la hora de pintar el futuro, y las pocas veces que lo hace aporta soluciones poco creíbles, pecando él mismo de esa abstracción que reprochaba a los "Jóvenes hegelianos": el caso más significativo es ciertamente el de 1846, cuando describe, en no más de ocho líneas, la estructura de la sociedad del futuro, y fantasea con un "hombre omnilateral" al que se le hace posible "hacer esto hoy, mañana lo otro, por la mañana ir a cazar, por la tarde pescar, por la tarde criar ganado, después de comer criticar",[41] según su capricho. Un escenario muy poco moderno y concreto, que a Max Weber le parecía el retorno del antiguo sueño de Fausto y a Hannah Arendt un dedicarse por entero a aquellas actividades "que ahora llamamos *hobbies*".[42] Un sueño que, si bien poco concreto, alude a un objetivo muy preciso: la liberación del hombre respecto de la "esfera de actividad determinada y exclusiva que se le impone y de la que no puede escapar",[43] al encontrarse obligado a ser, de por vida, un trabajador o un campesino, dominado ahora por el trabajo en lugar de por un dominador. Es, una vez más, el sueño de la recuperación de la "esencia genérica", de la vida comunitaria del hombre con sus semejantes –entendidos como fines y no como medios– y con su "*cuerpo inorgánico*",[44] la naturaleza, finalmente entendida como un fin y no como un instrumento que se doblega a sus propios intereses: y a esta esperanza de una "naturalización del hombre" a la que le sigue una "humanización de la naturaleza", Marx permanecerá siempre fiel. Como ya se ha dicho en *La cuestión judía*, en la sociedad actual cada uno ve en el otro, no un hombre, sino un límite a su propia libertad, con la consecuencia de que "el hombre se vuelve extraño para el otro hombre"[45]. El sueño de la emancipación humana, el famoso "sueño de una cosa"[46] confiado a Ruge, será la meta que Marx perseguirá a lo largo de su vida, convencido de que se hará realidad cuando el movimiento obrero logre su revolución, la revolución del hombre como tal. Solo cuando esta esperanza adquiera carta de ciudadanía en el mundo real, la

“prehistoria” de la humanidad se cerrará y comenzará la verdadera historia[47]. Un sueño que, como ya hemos dicho, el siglo XX ha convertido en una pesadilla, al perseguir, unas veces, el objetivo loco y perverso de una liberación, no *de* los judíos, sino *contra* los judíos, otras veces, una dictadura no *del* proletariado, sino *sobre* el proletariado; para endosarle luego al propio Marx las culpas por esta barbarie multiforme, como si fuera de alguna manera responsable de los malentendidos y manipulaciones a las que ha llegado su pensamiento.

¿Qué nos queda hoy, tras el colapso del “socialismo real”, del pensamiento marxiano? ¿Podemos decir que Marx ha sido enterrado completamente bajo el Muro de Berlín o, más bien, debemos reconocer que nos ha dejado cierta herencia y que sus “fantasmas” siguen vivos? ¿Cuál fue su enseñanza? Se trata de preguntas difíciles, para las que probablemente no haya una respuesta única. Probablemente uno de los grandes legados de Marx radica en su actitud crítica y desenmascaradora, una actitud que, además, puede ser identificada con razón como la figura más auténtica de su pensamiento, convencido perennemente de que la apariencia de las cosas nunca coincide con su esencia[48]. La crítica del presente como programa de acción, más que la dimensión profética, puede considerarse probablemente como el gran legado que Marx nos ha dejado. Y si bien es cierto, tal como nos ha enseñado el siglo XX, que el marxismo también puede convertirse en una ideología, también es verdad lo que decía, muy sabiamente Pier Paolo Pasolini: “El marxismo es la única ideología que me protege de la pérdida de la realidad”[49]; una ideología, sí, pero que, a diferencia de todas las demás, nos acerca a la realidad en lugar de alejarnos de ella.

En cualquier caso, estamos seguros de una cosa: que, con Marx solo, no podemos entender mucho de la situación política actual, tan distinta a la de su tiempo; y al mismo tiempo que, sin Marx, no podemos entender nada de ella.

---

1. Lettera di Marx a Ruge, 13 marzo 1843, MEGA, I, 1/2, p. 420,
2. Véase F. Wheen, *Karl Marx*, cit., págs. 50-51.
3. B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819; tr. it. *La liberta degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2005, editado por G.

Paoletti y P.P. Portinaro.
4. N. del T. En italiano y en español se usa el término técnico «eticidad» procedente del término griego «ethos», para designar al conjunto de costumbres –o mores– que organizan la cultura material de vida de una comunidad, esto es, aquello a lo que la antropología cultural actual denomina «cultura». Y la palabra «eticidad» es empleada para traducir el término alemán, propio de Hegel, «sittlichkeit», cuya raiz alemana, «sitte», significa «costumbres».
5. G.W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 403.
6. «Die Wirklichkeit der sittlichen Idee»: *ibídem*.
7, N. del T: precisamente en la parte dedicada a estudiar la sociedad civil, en la obra de Hegel *Principios de filosofía del derecho* encontramos ya la primera y tajante «crítica de la economia política» o crítica contra la escuela escocesa de economía, así denominada. Se citan allí los nombres de sus tres máximos exponentes, Adam Smith, David Ricardo y Say, a quienes se tacha de cosificadores del mundo humano, pues se aproximan a las relaciones económicas entre personas, desde el «Entendimiento» que le confiere «apariencia de racionalidad»: Op. Cit., § 189. Hubiera hecho bien Marx en tener en cuenta esta crítica y su fundamento. Como no lo hizo, antes de alcanzar él mismo a comprender que la economía, en la medida en que es un saber que tiende a convertir la sociedad que estudia en objeto inmutable y natural, es cosificadora, pasaría por un periodo de admiración infinita a Ricardo, tan solo puesto en crisis, a partir de los años 51 y 52, y que tiene su primera elaboracion escrita, como crítica de dicha economía política, en los *Grundrisse*. Lo señalado respecto de la obra de Hegel, refuerza la opinión de Lukacs, recogida en una nota de esta obra, de que Hegel no lleva más lejos la crítica al capitalismo porque no está en condiciones de entenderlo plenamente, debido a que está en gestación
8. B. Bauer, *Die Judenfrage*, 1843; tr. it. en *B. Bauer: K. Marx. La questione ebraica*, Manifestolibri, Roma 2004, editado por M. Tomba, p. 51.
9. En realidad, en *La cuestión judía*, Marx no se detiene todavía mucho en el problema del trabajo: habrá que esperar a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* para encontrar un tratamiento exhaustivo del tema del “trabajo enajenado”, hecho posible por la libertad que garantiza políticamente el Estado.
10. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841; tr. it. *L’essenza del Cristianismo*, Laterza, Roma-Bari 1960, p. 39.
11. Ibidem.
12. L. Feuerbach, *L’essenza del Cristianismo*, cit., p. 38.
13. K. Marx, *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach*, in *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, Bd. II, 1843, in *Karl Marx – Friedrich Engels. Werke*, Band 1, S. 26 – 27, Dietz Verlag, Berlin/DDR 1976.
14. Karl Marx, *Das Kapital, I,* 1867, Tr it. *Il Capitale*, Editori Runiti, Roma, 1972, p. 86
15. K. Marx, K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., pp. 49-50.
16. Ibidem.
17. Ibidem.
18. Ibidem.
19. Ibíd., p. 60.
20. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit. p. 51.
21. Es una clara inversión de las tesis de los pensadores tradicionalistas: piénsese en Louis de Bonald, quien explícitamente argumenta que son la sociedad, la política y la religión lo que constituye al hombre. Véase L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1795. No es casualidad que la difusión de la obra en París haya sido bloqueada inmediatamente por orden del Directorio.

22. P. Ricoeur, *De l´interpretation. Essai sur Freud*, 1965, Tr. It, *Dell´interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1967, a cargo de E. Renzi, p. 46
23. F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884; tr. it. *L'origne della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, p. 93
24. K. Marx, *Il Capitale,* cit. vol III. pág. 405.
25. Ver N. Bobbio, *Marx e la teoria del diritto*, en *Né con Marx, né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma 1997, editado por C. Violi, pp. 153-166. Una de las principales contribuciones marxistas a la teoría del derecho ciertamente sigue siendo E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961; tr. it. *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Turín 2005.
26. F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, p. 202.
27. D.D. Runes, *Karl Marx. A world without Jew.s* Philosophical Libr., Nueva York 1959. Detrás de este título extraño se ocultaba, por supuesto, una propaganda antisoviética mal escondida, típica de aquellos años y elaborada por todos los medios. Ya R. Weltsch (*Introducción*, en "Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany", Year Book IV) habló de "título engañoso" y denunció la propaganda antisoviética demasiado evidente que animaba el trabajo del traductor.
28. M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, 1957; tr. it. *Karl Marx. Saggio di biografia intelettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*, Colibri, Milán 2001.
29. M. Löwy, *Il giovane Marx*, cit., p. 95.
30. E. Sterling, *Er ist wie du. Aus der Frühgeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815-1850).* Chr. Kaiser Verlag, Munich 1956, p. 112.
31. K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 41.
32. M. Löwy, *Il giovane Marx*, cit. p. 98
33. K. Marx, Carta a Ruge de mayo de 1843, en *Anales Franco-alemanes*] cit. p. 60
34. Ibidem.
35. Ibidem.
36. K. Marx - F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848; tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari 2001, editado por D. Losurdo, p. 57.
37. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit. p. 69. En los siguientes textos, Marx renunciará a la idea de Alemania como epicentro de la revolución y se convencerá de que la revolución mundial estallará inicialmente en el país más evolucionado desde el punto de vista industrial: Inglaterra, que, como país más evolucionado, muestra a otros países la imagen de su futuro. Véase K. Marx, *Il capitale*, cit., *Prefazione alla prima edizione*.
38. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione,* cit. p. 60.
39. Ibíd., p. 69.
40. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, 1845, III; tr. it. *Tesi su Feuerbach*, en *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1998, editado por N. Merker, p. 51.
41. K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 24.
42. H. Arendt, *The Human Condition*, 1958; tr. it. *Vita activa*, Bompiani, Milán, 2004, editado por A. Dal Lago, p. 83.
43. K. Marx – F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 24.
44. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ١٨٤٤, I, Die entfremdete Arbeit, XXIV, 1844; tr. it. *Manuscriti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, editado por N. Bobbio, p. 77.
45. Ibíd., p. 80.
46. Marx a Ruge, mayo 1843 in *Annali Franco-tedeschi,*cit. p. 60
47. K Marx, *Lineamenti Fondamentali di critica dell´economia politica*, cit. p. 40
48. La actitud crítica es ciertamente lo que mejor caracteriza el pensamiento de Marx desde la primera hasta la última obra: para percibirlo, basta con mirar los títulos y los subtítulos.

Van desde *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* [*Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*] hasta *La sacra famiglia.* Es decir, crítica de la crítica crítica [*La Sagrada familia*], hasta *El Capital. Crítica de la economía política*.
49. P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Garzanti, Roma 1972, p. 75.

5
Notas sobre la relación con la filosofía de la historia de Hegel

> *"Lo importante en la Fenomenología hegeliana y en su resultado final –la dialéctica de la identidad como principio impulsor y generador– es que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como una oposición, como una extrañación y como una superación de esta extrañación; en el hecho, por tanto, de que capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, al hombre en tanto que real, como resultado de su propio trabajo".*
> Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*

Intentaré ahora elucidar cómo puede ser entendida la reflexión de Marx en su conjunto, incluso más allá de sus intenciones y convicciones, como una filosofía de la historia "centrada en el futuro", en la que la esperanza mesiánica en un "mejor", aún por venir, es "dialectizada" en una versión "invertida" de la filosofía de la historia hegeliana: *invertida* porque no está centrada en la Idea y su gradual desarrollo en el espacio-tiempo, sino en la "materia" de las "fuerzas productivas" y las "relaciones de producción".

Por invertida, o puesta cabeza abajo que esté, la filosofía de la historia marxiana, basada en la idea de la sucesión discontínua y conflictiva de los "modos de producción", conserva de todos modos una abrumadora matriz hegeliana, que constituye el núcleo teórico fundamental de su proyecto de racionalización del mundo y de emancipación de la humanidad. Una vez más, detrás del materialismo siempre repetido de Marx hay un idealismo histórico de la praxis, en el que la "materia" siempre se presenta de forma metafórica.

En pocas palabras, intentaré mostrar cómo la "filosofía de la historia" de Marx puede entenderse como un intento de reelaborar dialécticamente, gracias al instrumentario conceptual hegeliano, una "tensión mesiánica" orientada a un futuro diferente y mejor

(comunismo), que coincide con el *telos* del desarrollo histórico: al negarse a la reconciliación con el presente y a entenderlo como el cumplimiento de la "libertad", Marx "abre" la dialéctica hegeliana en dirección al "todavía no", proyectándola en el futuro, sobre la base de la suposición de que la libertad sigue siendo un *telos* por venir[1].

El momento de la "síntesis", en lugar de ser considerado como ya realizado en los pliegues de la realidad existente, es pospuesto a un futuro aguardado con esperanza. Voy a centrarme esencialmente en cuatro puntos, de los que debería concluirse, sin lugar a dudas, que el planteamiento *geschichtsphilosophisch* o de *Filosofía de la Historia* de Marx sigue siendo fundamentalmente hegeliano, más allá de las diferencias macroscópicas, que también existen entre los dos autores. Por el momento, me limitaré a enunciarlas y luego las tomaré en consideración de manera individual y más amplia: 1) fiel al principio hegeliano de la "totalidad" (*das Wahre ist das Ganze*[2]), Marx desarrolla una concepción "holística" y "dialéctica" de la historia, y entiende el proceso histórico como un devenir producido por las contradicciones dialécticas y orientado hacia un fin último con respecto al cual cada una de las épocas históricas (los "modos de producción") no son sino etapas preparatorias; 2) La perspectiva marxiana se basa en la idea de que hay un sujeto histórico-filosófico (los "héroes" de Hegel se convierten en el "proletariado" de Marx) que "hace historia" y que, con sus acciones, le permite avanzar hacia el objetivo final; 3) también en la perspectiva de Marx, como ya en la de Hegel, el pleno desarrollo de la libertad universal es asumido como el *telos* inmanente de la historia, aunque para Marx no sea una meta ya alcanzada (como lo es para Hegel en cambio), sino más bien una meta situada en el futuro (de ahí el *Futurismo* radical que impregna la "filosofía de la historia" marxiana).

Más allá de estas divergencias, Marx abraza una concepción del desarrollo histórico que sigue formalmente de manera casi idéntica la filosofía de la historia "triádica" de Hegel (fundada en la secularización del esquema teológico de "caída" y "redención", y articulada en las tres fases de la libertad inicial de *uno* en el mundo asiático, la libertad de *algunos* en el grecorromano, y la libertad final de *todos* en el moderno[3]); 4) El comunismo es concebido dialécticamente, en términos hegelianos, como la *Negación de la*

Negación, y por lo tanto como un "resultado" y, al mismo tiempo, como una "inversión" de la totalidad del proceso. A estos cuatro puntos podríamos añadir un quinto, que he desarrollado en otros lugares[4] y que, por razones de espacio, me limito aquí tan solo a enunciar de forma telegráfica: al mantener en su filosofía un marcado carácter "eurocéntrico" y "occidentalista", propio de la filosofía de la historia hegeliana, la perspectiva de Marx se configura –al menos hasta 1867– como una "metafísica del progreso", entendida como una expansión "progresista lineal" del modo de producción y de vida de los occidentales (aspecto que se percibe de forma flagrante en la ambigua actitud marxista frente al colonialismo).

Empecemos por el primer punto: a partir de la *Deutsche Ideologie* (1846), Marx desarrolla una concepción "dialéctica" de la historia –*materialistiche Geschichtsauffassung*, o *concepción materialista de la historia*, que Engels rebautizará con el nombre de *historicher Materialismus* o *materialismo histórico*– basada en la convicción de que, contrariamente a lo que preveía cualquier concepción "idealista", era ante todo el "trabajo" lo que distinguía al hombre de los animales. Cuanto más complejo es el trabajo, menos posibilidades hay de que sea realizado *íntegramente* por una sola persona; con la evidente consecuencia de que, a lo largo de la historia, el trabajo requiere una especialización cada vez mayor, es decir, una "división del trabajo" cada vez mayor, acompañada de una diferenciación social cada vez más clara y de nuevas formas de propiedad. Del proceso con el que tiene lugar la división del trabajo se origina históricamente la sucesión de los *Produktionsweisen*, o "modos de producción", que caracterizan como épocas las diferentes formas de propiedad que se han sucedido en la historia, con la aparición, desde la antigüedad, de esa "división en clases" que, aunque reelaborada de manera diferente, también reaparece en las formas de propiedad posteriores. En la "propiedad antigua", la dicotomía entre quien posee la propiedad y quien está privado de la misma existe como polaridad entre amos y esclavos, mientras que en la "propiedad feudal" se encarna en las dos clases opuestas de los señores y los siervos de la gleba, que tienen en común con la

forma anterior el antagonismo y la subyugación a la que la clase dominante somete al dominado, explotando su trabajo.

Finalmente, en la sociedad capitalista, la división vuelve a aparecer de nuevo en forma de dicotomía entre los capitalistas, que poseen los medios de producción, y los trabajadores, que no tienen nada más que sus brazos. En comparación con la ordenación de la historia presentada en la *Deutsche Ideologie,* los posteriores *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [*Líneas fundamentales para la crítica de la economía política*] (1857-1858), presentan una nueva fase de desarrollo humano, el llamado "modo de producción asiático",[5] que Marx bosqueja como algo similar al "despotismo oriental" esbozado por Hegel, en el que reina la "permanencia" y en el que solo un hombre es libre. En cada una de los *Produktionsweise* [*modos de producción*]*,* se libra una "lucha de clases" (*Klassenkampf*) entre el polo de los explotados (esclavos, siervos de la gleba y asalariados) y el polo de los explotadores (amos, señores y capitalistas): el uno, con su trabajo, posibilita también la supervivencia del otro, según el modelo de la dialéctica hegeliana "siervo – señor". Esta es la estructura de la *geschichtsphilosophisch* o *filosofía de la historia,* que constituye el alma teórica de todas las obras marxistas posteriores, incluido el *Manifiesto del partido comunista* (1848), que se abre precisamente recordando estas premisas fundamentales y, en particular, la visión polemológica del curso histórico: "la historia de toda sociedad que ha existido hasta el momento es la historia de las luchas de clases".[6]

Lo que constituye la diferencia entre una "época histórica" y otra no es la presunta evolución del Espíritu en lo que hace a su conciencia de libertad, como lo es en Hegel: es, más bien, el cambio del modo en que se produce, el cambio en el "modo de producción"; al que seguirá un cambio en la "conciencia" y, en general, en la dimensión "superestructural" (filosófica, política, legal, artística, etc.) de la época, en la medida en que, para Marx, la primacía –en oposición a cualquier forma de "idealismo"– debe serle asignada a la "estructura" material-económica. Precisamente en esto reside la "reversión de Hegel" por parte de Marx: no es necesario moverse desde el "cielo" de la Idea para explicar la "tierra" de la historia y de la sociedad; por el contrario, es necesario tomar el camino opuesto,

y partir de la “tierra”, de la “materia” de la “producción real”. ¿Cómo se realiza en la práctica el cambio de un modo de producción a otro? Para Hegel, el paso de un “mundo histórico” a otro está determinado por el avance del *Weltgeist* [*Espíritu del Mundo*], y, en particular, por el despliegue de la libertad en una forma más evolucionada; en oposición a esta solución “idealista”, Marx muestra cómo la historia humana está ordenada por la dialéctica entre las “fuerzas productivas” y las “relaciones de producción”, de modo que, una vez que las primeras han cambiado, las segundas deben necesariamente cambiar también de manera revolucionaria: la dimensión “sobrestructural” de las ideas, lejos de transformar la realidad, se adapta a ella cada vez que la realidad “estructural” y económica cambia.

La “producción” es, en todas las épocas, el resultado de la acción mutua de las “fuerzas productivas” (*Produktionskräfte*) –el elemento estrictamente económico, dado por las máquinas, el dinero, el conocimiento científico, las técnicas de producción, etc.– y de las “relaciones de producción” (*Produktionsverhältnissen*), es decir, de las relaciones entre las clases sociales que encuentran su punto central en la formalización jurídica del tipo de propiedad, pero que, de manera más general, expresan la organización que la sociedad, en una época determinada, se ha dado a sí misma en correspondencia y en coherencia con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, a fin de favorecer la expansión de dichas fuerzas. Así, en la antigüedad, la relación esclavista era la más adecuada para garantizar una producción orientada a la subsistencia, mientras que, en el modo de producción capitalista moderno, la relación salarial libre es la más adecuada para garantizar una producción orientada al enriquecimiento ilimitado. A una determinada fuerza de productiva le corresponde una determinada relación de producción, que inevitablemente variará, de forma revolucionaria, al cambiar la fuerza productiva, como si la relación de producción se hubiera transformado en un “freno” que, en lugar de fomentar, obstaculiza el nuevo tipo de producción. En virtud de los incesantes incrementos cuantitativos, las fuerzas productivas de una determinada sociedad entran, en un momento dado, en conflicto con las relaciones de producción; esto provoca

una fase revolucionaria y, posteriormente, la transición a un modo de producción diferente.

Marx sitúa los distintos modos de producción históricamente determinados en una secuencia dinámica, progresiva y teleológica, y sostiene abiertamente –ya en 1844– que la historia, en su movimiento general, no es sino "el *verdadero* acto de generación del comunismo"[7]. El hegelianismo que atraviesa la perspectiva marxista se hace, en este caso, evidente de dos maneras: en primer lugar, en la identidad formal de las épocas identificadas (los "modos de producción" de Marx son la versión "materialista" pero sustancialmente análoga, como estructura y como periodización, a los "mundos históricos" de Hegel); en segundo lugar, la secuencia dialéctica de las épocas está impregnada de una estructura teleológica, orientada hacia un fin inmanente en el que reside el sentido de todo el proceso histórico. La visión de la historia hegeliana, en consecuencia, no es "negada", sino "subvertida", y se reconfigura en una versión "materializada", dando lugar a un ambiguo "idealismo materialista" en el que el elemento material/estructural, en lugar del espiritual, mueve la historia hacia su *telos*.

Paso ahora al segundo de los puntos mencionados: la perspectiva marxiana se basa en la idea de que existe un sujeto histórico-filosófico, el proletariado, capaz de "hacer" la historia demiúrgicamente y de llevar a cabo la transición a una forma superior de civilización, el "comunismo". Heredero directo de los antiguos esclavos y sirvientes medievales, el proletariado es, en el mundo burgués moderno, la única clase que, aunque vive dentro de las relaciones capitalistas, las trasciende, porque –en el acto mismo de reproducirlas– las niega dialécticamente. Precisamente porque es la clase sobre la que se abaten todas las injusticias del mundo burgués moderno y sobre la que pesan las "cadenas radicales" de la opresión, el proletariado está al margen de la sociedad, dentro de la cual no tiene intereses económico-capitalistas que defender: del "modo de producción capitalista" el proletariado solo vive las contradicciones. "Puesto del revés" en un "mundo subvertido",[8] porque está impregnado de contradicciones de todo tipo, el proletariado es la única clase que puede mirar a la cara, no

“ideológicamente”, las contradicciones del “cosmos” capitalista, y cooperar para derribarlo: el proletariado es el único portador potencial de una visión “científica” y no distorsionada de la realidad. Su lucha ininterrumpida contra los capitalistas constituye el “choque de clases” fundamental del “modo de producción capitalista”.

La situación socioeconómica específica, surgida a finales de la Era feudal y madurada sobre todo con el moderno “sistema de fábrica” es la que genera al proletariado como una clase “en sí” (*un sich*), dotada de intereses comunes. En segundo lugar, la lucha directa contra la clase de los propietarios es la que lo transforma en una clase “para sí” (*für sich*), consciente de su propia situación, de sus propias reivindicaciones y de su papel de clase sometida a la dominación capitalista. El proletariado se convierte en una “clase en sí” en el momento en el que, debido al movimiento general de la historia, una masa de individuos aislados, desposeídos, es unificada por intereses y posición social. Esta es la fase que corresponde al nacimiento del sistema industrial moderno. En un segundo momento, este grupo de individuos con intereses comunes toma conciencia de su posición y lo hace a través de la *lucha*, chocando con aquellos que, en el polo opuesto, forman un grupo social que es portador de intereses antitéticos.

En otras palabras, la “inseidad” se corresponde con la masa inicial de trabajadores arrojados, por la consolidación del capital, a una común condición en la que estos descubren tener intereses comunes, mientras que la “perseidad” indica la subsiguiente unión de los asalariados en coaliciones dirigidas a la lucha por el mantenimiento de los salarios y el logro de beneficios para su clase: mientras existan solo como una clase “en sí”, la identidad de sus intereses no crea todavía una unión política organizada. En la medida en que toman conciencia de sus intereses comunes y de la necesidad de asociarse para lograrlos, los proletarios forman una clase “en sí y para sí” (*an und für sich*), es decir, una clase que *es* y que *sabe que* es tal, y que lucha por la superación del modo de producción que la mantiene en una condición de esclavitud.

El proletariado –y este es el corolario de la reflexión marxiana–, es el verdadero sujeto de la historia, su aliado secreto: en esta “sinergia estratégica” entre proletariado y *Geschichte* o *Historia, se* puede

diagnosticar, según Marx, el inminente advenimiento del comunismo, de este fantasma obsesionante, "el fantasma del comunismo",[9] evocado al inicio del *Manifiesto*, que recorre Europa, y amenaza con "materializarse" de un momento a otro. No me detendré aquí en los "destinos futuros" de las "profecías" de Marx y en sus "naufragios" históricos, ni en lo que en otros lugares[10] he señalado como el que es el gran equívoco "prospectivo" marxiano, es decir, la superposición ideológica y "utópica" –totalmente ignorada por la "historia real" del siglo XX–, entre la *clase sociológico-económica de los obreros de las fábricas*, víctimas de la explotación capitalista, y la *clase filosófico-metafísica del proletariado*, poseedor de la capacidad demiúrgica de llevar a cabo la transición revolucionaria hacia el reino de la libertad.

En cambio, sí me interesa subrayar, una vez más, el fuerte trasfondo hegeliano de la concepción de Marx sobre el "sujeto histórico": el hegelianismo se percibe claramente ya en la propia terminología de Marx (el proletariado como clase *an und für sich*), así como, naturalmente, en sus contenidos. En efecto, la idea de la clase que, al final de un largo y tortuoso proceso histórico plagado de choques, tensiones y "contradicciones reales", consigue adquirir el doble estatus de "inseidad" y "perseidad", remite directamente al esquema hegeliano que ve el momento de la "autoconciencia" del Espíritu como un momento del Espíritu[11] que se conoce a sí mismo, y también como momento de la Idea que, estando en un primer momento, tan solo "en sí ", sale "fuera de sí" para pasar a ser, al final, "en sí y para sí".[12] De manera análoga a como Hegel había presentado la "figura" de la relación entre el siervo y el señor en la *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del Espíritu*], para Marx, la autoconciencia o, mejor dicho, la "conciencia de clase" se manifiesta en la relación opositivo-conflictual, y más precisamente como relación reconocida y como proyecto dirigido a superarla. Así como en Hegel el "siervo" adquiere conciencia de sí mismo y de su propia posición en el trabajo, en la lucha y en la relación conflictiva con el amo, así también, en Marx, el proletariado se convierte en clase en sí y para sí "en la lucha" contra la burguesía, es decir, contra el amo que esclaviza su trabajo. Inicialmente "en sí", el proletariado sale "fuera de sí" a través de la "enajenación"

(*Entfremdung*) producida por el sistema de fábrica, que arrebata al trabajo su función “antropogénica”, y lo reduce a una “compulsión repetitiva” monótona y “ cosificante”, y, finalmente, vuelve a sí mismo, enriquecido, gracias a la lucha, por la conciencia de sí y de los propios objetivos. La “verdad del proceso”, tanto para Marx como para Hegel, radica en el siervo, el único que puede tomar conciencia de la verdadera naturaleza de la relación: de esta manera, el dispositivo dialéctico “siervo-señor” es proyectado por Marx en el sistema moderno de fábrica del mundo burgués.

El hegelianismo que anima y envuelve totalmente la concepción marxista del “sujeto histórico” también se percibe en el modo de concebir la “acción histórica” de dicho sujeto: al referirnos a este aspecto, tratamos el tercero de los puntos antes anunciados, según el cual, la libertad coincidiría con el *telos* o *finalidad* inmanente de la dinámica histórica. Ya he mencionado cómo la evolución dialéctica, compuesta por estadios, conflictual y “futurocéntrica”, de los “modos de producción”, está animada por una tensión inmanente hacia la realización de la historia en el comunismo, no por casualidad calificado por Marx, con tono escatológico, como el “reino de la libertad” (*Reich der Freiheit*). Con mayor precisión, la evolución histórica parece estar gobernada, en Marx, por una “astucia de la producción”[13], versión “materialista” de la “astucia de la razón” hegeliana (*List der Vernunft*). En términos muy generales, del mismo modo que, para Hegel, la historia está gobernada por un *Weltgeist* o *Espíritu del Mundo* que la hace pasar de un “mundo histórico” a otro y que favorece el devenir progresivo y universal de la libertad mediante el uso instrumental de los individuos y los pueblos, para Marx, es la “producción” misma la que genera las condiciones esenciales para la realización del fin universal de la historia (la sociedad comunista), al producir, no solo las condiciones concretas y objetivas, sino también los actores (los “esclavos asalariados”) que la llevarán a cabo.

En el marco de una heterogénesis de fines que le resulta fatal, al defender y favorecer sus intereses de clase y el *statu quo*, la burguesía genera inconscientemente las condiciones necesarias para la superación dialéctica del modo de producción capitalista. Los actores en liza, como para Hegel, son “títeres” impulsados por una

fuerza superior que los trasciende y los utiliza, y hace que ellos, al perseguir sus propios fines, realicen los de la *Geschichte* o *Historia,* y su evolución hacia el comunismo. Este asunto se ve con claridad, en 1848, en un pasaje crucial del *Manifiesto*:

> "El progreso industrial, del cual la burguesía es *portadora involuntaria y pasiva* (*willenloser und widerstandsloser Träger*), sustituye el aislamiento de los trabajadores, que surge de la competencia, con su unión revolucionaria a través de la asociación. El progreso de la gran industria, por lo tanto, socava, bajo los pies de la burguesía la misma tierra en la que ésta crea sus productos y se apodera de ellos. Crea, ante todo, sus propios sepultureros. Su crepúsculo y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables".[14]

De manera similar, la génesis del proletariado como clase "en sí y para sí" es consecuencia del hacer de la historia, de la influencia determinante de la "astucia de la producción". El declive del modo de producción capitalista y el triunfo del proletariado son, por tanto, una necesidad ineludible impuesta por el ritmo general de la historia y su "astucia inmanente". La totalidad del proceso, desde la generación de contradicciones que harán explosionar, "como minas", la sociedad burguesa, hasta el nacimiento de una clase "en sí y para sí", de "sepultureros" del capital, es, por entero, impersonal, gobernado por la fuerza inmanente de la historia, que es capaz de dirigirla camino de un *telos* cuyos actores son y no pueden ser otra cosa que los ejecutores.

La concepción marxiana del hacer revolucionario de los trabajadores es por tanto un calco teórico de la prevista por Hegel como hacer de los "héroes cosmo-históricos": su función se agota una vez sacan a superficie el profundo cambio ya producido en las estructuras "abisales" de lo real, y ajustan la "superficie" del mundo a su "núcleo interno". Una vez ejecutada tal misión histórica, los "héroes" se vienen al suelo como envoltorios, como "vainas sin semillas"[15]: abandonados por el *Weltgeist*, o *Espíritu del Mundo,* no disfrutan de la felicidad, sino que vuelven a ser "polvo de la historia" y se enfrentan a un trágico final (el asesinato de César, el exilio de Napoleón, etc.). Si ahora volvemos a centrar nuestra atención en el

Manifiesto, encontramos allí un paso que, en muchos sentidos, parece ser una glosa de aquel otro, hegeliano, sobre los *Héroes:*

> "Hacemos referencia a ideas que revolucionan una sociedad en su totalidad: con estos términos pretendemos sostener tan solo que, *en el seno de la vieja sociedad, se han constituido los elementos de una nueva sociedad* (*sich innerhalb der alten Gesellschaft die Elemente einer neuen gebildet haben*) y que la disgregación de las antiguas condiciones de existencia, va de la mano con la disgregación de las viejas ideas".[16]

Cuando se habla de "ideas revolucionarias", no se alude, por tanto, a las quimeras utópicas del *utopismo socialista*, sino más bien al *wirkliche Bewegung* [m*ovimiento efectivo*] de la historia, que ya está transformando el mundo en sus estructuras profundas, y prepara una revolución general que marcará la transición a una nueva era: en consecuencia, ser comunistas significa simplemente descifrar los jeroglíficos de la historia y dar voz a la realidad que está en proceso de cambio, colaborando a ello en vez de oponerse inútilmente; la de Marx se configura así como "la ciencia producida por el movimiento histórico",[17] y el comunismo no es sino una tendencia histórica en curso: "El comunismo para nosotros no es un estado de cosas que debe establecerse, un *ideal* al que la realidad debe ajustarse. Llamamos comunismo el *movimiento efectivo* (*wirkliche Bewegung*) que suprime la situación actual".[18]

Como los "héroes" de los que hablaba Hegel, el proletariado, guiado por la "teoría" de Marx, está llamado a "abrir las puertas" a la revolución que se avecina y que reclama ser traducida en acción, en el marco de la "necesidad procesual" de la *Geschichte* o *Historia*: no se trata de contar lo que el proletariado se propone como objetivo, sino "*lo que es* y lo que estará forzado históricamente a hacer";[19] éste se verá "forzado" a hacer que brote, de manera violenta y repentina, la nueva sociedad ya madurada en las estructuras profundas de la "vieja".

Para utilizar la expresión utilizada por Hegel en referencia a los "héroes" históricos, lo que existe en el seno de la clase de los proletarios es la "verdad" de su tiempo; pero con la diferencia fundamental de que, mientras los *Héroes* permanecen inconscientes de su valor "instrumental" hasta el último momento, los proletarios

adquieren conciencia de su papel "ancilar" y, al seguir conscientemente el movimiento de la *Geschichte*, pueden abreviar los tiempos. Según la aclaración del primer libro de *Das Kapital* (1867), aun cuando "pueda vislumbrar *la ley de la naturaleza de su propio movimiento*"[20], una sociedad "no puede saltar ni eliminar por decreto las fases naturales del desarrollo":[21] puede, sin embargo, "abreviar y atenuar los dolores del parto revolucionario", acelerando la transición. El hegeliano "contenido oculto, que no madura hasta adquirir existencia presente",[22] se convierte entonces, con Marx, en la sociedad comunista, potencialmente ya oculta en las estructuras de lo real y de la sociedad capitalista. En otras palabras, a través de la revolución comunista, se rompe la "cáscara" que, en la sociedad burguesa, encierra, como si fuese una crisálida, la sociedad sin clases.

Ya he llamado la atención sobre la "sinergia estratégica" que se establecería, según Marx, entre la Historia y el proletariado: este último, clase "no contemporánea" (*ungleichzeitig*), que con su propia existencia ya constituye la negación del "modo de producción capitalista", se ve obligado a actuar de acuerdo con el papel que le impone la primera; según una fórmula icástica empleada por Marx en 1856, "la historia es el juez y el proletariado su ejecutor"[23]. En perfecta analogía, una vez más, con los "héroes" hegelianos, el proletariado resume en sí mismo el papel de "ejecutor" de los veredictos de la historia, concebida a su vez –a la zaga de Hegel– como un "tribunal" en el que se dictan sentencias y se hace justicia, según el clásico *topos* "disciplinar" de la *Geschichtsphilosophie* o *Historia de la Filosofía,* formulado de manera paradigmática en el adagio schilleriano *die Weltgeschichte ist das Weltgericht* [*la Historia del mundo es la Historia del juicio final*][24]. También en Marx se asiste a la metamorfosis de la historia en "proceso", en un doble sentido del término: por un lado, los acontecimientos individuales se subordinan al movimiento general, unitario y "portador de futuro" de la *Geschichte*, o *Historia,* de la cual constituyen partes en sucesión progresiva que, como tales, activan la idea de un proceso histórico en curso; por otro lado, la historia misma asume los rasgos de un *tribunal* que juzga y dicta sentencias, condenando y absolviendo a individuos, grupos, partidos y clases. La historia adquiere, de este

modo, el estatuto de una “procesualidad procesante”, de un proceso unitario que permite que surjan sus propias sentencias a lo largo del tiempo.

Por otra parte, no hay que olvidar que, junto a la del “tribunal”, aparece en Marx otra imagen que revela la presencia del “fantasma de Hegel” en su elaboración teórica: la revolución que marcará el *Aufhebung* o *Superación* del mundo capitalista es un “topo”[25] que cava desde las profundidades, y que emerge a la superficie solo al final, cuando ya ha completado su silencioso trabajo “subterráneo”; como se ha dicho, con la revolución, el proletariado no hace otra cosa que “abrir las puertas”, a una metamorfosis, ya acaecida en las estructuras profundas de la realidad, que *hace* época –*epochemachend–,* y la hace aflorar. También en este caso, el punto de referencia teórico sigue siendo Hegel, con su concepción del movimiento “kárstico” del *Weltgeist*, o *Espíritu del Mundo,* “que llama a las puertas del presente, que todavía es subterráneo y no ha alcanzado aún existencia actual pero que quiere irrumpir en él”.[26] Si el proletariado es un “topo”, la burguesía es un “brujo” incapaz ya de dominar las fuerzas del inframundo que él mismo ha invocado: pretende preservar un “mundo histórico” que, en sus estructuras profundas, ya ha desaparecido.

De ello se concluye que el “presente capitalista” *es*, y al mismo tiempo *tiene*, un destino: será superado dialécticamente por la llegada de la “sociedad sin clases”, con la que se desarrollará plenamente la libertad universal. También para Marx, como para Hegel, ésta coincide con el *telos* inmanente en la dinámica histórica: a pesar de la la diferencia decisiva de que si Hegel creía haberla visto ya plenamente realizada en el presente, Marx la refiere a una época futura, el “tiempo del comunismo”. En otras palabras, Marx adopta y “materializa” el esquema hegeliano –la libertad como meta del proceso histórico– y lo “futuriza”, abriéndolo a un “tiempo por venir”: no me detendré aquí en el elemento “mesiánico” ínsito en la perspectiva de Marx, y en su colarnos de matute, como “necesidad histórica”, un “proyecto utópico”, injertando su “sueño de una cosa” en la dialéctica hegeliana.[27] Sí insistiré, en cambio, sobre cómo proyecta Marx, en concreto, a las regiones del porvenir la “línea divisoria” que separa la libertad universal de la esclavitud: no el

presente (como en Hegel), sino el futuro será el “reino de la libertad” plenamente desarrollada. Por su parte, el tiempo presente, en tensión con el porvenir, continúa estando invadido por la esclavitud y el sometimiento que habían caracterizado los anteriores “modos de producción”. El presente y el pasado son la continuación directa, el uno del otro, en lo que hace a la permanencia de la explotación del trabajo humano: el proletariado, en lugar de ser considerado como una de las muchas manifestaciones de la “libertad universal” del presente, se nos aparece inesperadamente con los rasgos aterradores de un Espartaco moderno.

Precisamente en la ocultación de la esclavitud de la clase trabajadora y de la enajenación universal de una sociedad que eleva a valor supremo, “fetichistamente” sus poductos –las mercancías– consiste, según Marx, la ideología del pensamiento liberal. Se engaña a sí mismo al creer que el *telos* de la historia ya se ha “hecho realidad” en el presente y deriva, mediante la necesaria “falsa conciencia”, el concepto de “libertad individual” de la relación “compra-venta” que tiene lugar dentro de la “circulación”, sin darse cuenta de que, en realidad, esta relación, enajenante y cosificante en esencia, constituye la negación del individuo, reducido a “siervo” y “mediador instrumental” de las mercancías. El modo de producción capitalista, internamente, no solo ve la proliferación de una nueva forma de esclavitud, la *Lohnsklaverei* o *esclavitud del salario*: en éste, los hombres –tanto trabajadores como capitalistas– son secuestrados por las virtualidades embrujadoras y fetichistas de la “forma fantasmagórica”[28] (*phantasmagorische Form*) de la mercancía, cuya realidad “radicalmente engañosa, repleta de sutilezas metafísicas y de caprichos teológicos”[29] oculta en su propio seno, “cosificándola” la relación social contraída entre los hombres. Como consecuencia de un misterioso embrujamiento, del cual es víctima también el propio “brujo” que lo ha ejecutado, en la época capitalista, el movimiento de valorización de las “cosas”, de las mercncías, va de la mano de la desvalorización de lo humano, y configura un paisaje “fantasmal” en el que lo inanimado domina y subyuga a los hombres. Toda realidad es “mercantilizada”, y el pensamiento mismo está completamente impregnado por la “forma-mercancía”. En consecuencia, la verdadera libertad del individuo

solo puede darse una vez superado el “modo de producción capitalista”, un mundo “invertido y “encantado” en el que sigue existiendo una forma de subyugación radical: la “esclavitud asalariada” de una clase social que, en una condición de total privación y reducción del ser humano a “mercancía”, se ve obligada a enajenar su fuerza de trabajo y a venderse a sí misma cotidianamente. La “libertad formal” de la que gozan los asalariados esconde una esclavitud económica disfrazada mediante la “ficción jurídica” del contrato de trabajo y, en muchos sentidos, similar a la del antiguo esclavo.

En un entramado de geometrías variables compuesto por la *filosofía de la historia* y la *investigación económica*, *Das Kapital* aclara cómo, a pesar de la diversa apariencia formal, el trabajador y el antiguo esclavo coinciden en la extorsión del “plusvalor” (*Mehrarbeit*) a la que están sometidos[30]. Tanto el antiguo esclavo y el siervo de la gleba, como el obrero asalariado moderno, más allá de las diferentes formas de su subyugación, se ven igualmente obligados, para recibir los medios de subsistencia, a proveer para el beneficio de sus respectivos amos una cantidad de trabajo superior a la que sería necesaria en sí misma para producir los bienes necesarios para su propia conservación. La categoría económica del *Mehrarbeit* o *plusvalor* se convierte así en la figura de una “filosofía de la historia” que concibe la totalidad de la peripecia histórica pre-comunista de la humanidad como una milenaria “prehistoria”, entretejida de esclavitud, de explotación y de extorsión del “trabajo excedente”. Existe una fuerte continuidad entre el pasado y el presente, y los tres “modos de producción” (antiguo, feudal y capitalista) se configuran como tres etapas diferentes de una larga *Vorgeschichte* o *prehistoria*[31] que solo puede considerarse concluida con la definitiva superación comunista de toda forma de esclavitud.

Negada también en la realidad actual, la “libertad universal” se pospone al futuro de la sociedad comunista. La centralidad del individuo y de su libertad (así como del proceso histórico de liberación), tanto en Marx como en Hegel, asume el estatuto de *telos* de la totalidad del desarrollo histórico, como si fuera el propio movimiento –*Geschichte* o *Historia*– el que asumiera la necesidad de suprimir la unidimensionalidad cosificadora del trabajo de fábrica

y de generar “el individuo totalmente desarrollado”[32]. En este sentido, el programa político del comunismo no es tanto una “negación” del liberalismo, sino más bien una realización de sus promesas incumplidas: en primer lugar, la libertad universal del individuo, negada por la esclavización, la cosificación y la enajenación rampantes en el mundo burgués. En la perspectiva de Marx, es la propia historia la que se hace cargo de este objetivo, que toma la forma, a la zaga de Hegel, de una extensión gradual de la libertad, destinada a convertirse en “universal” con el comunismo:

> “Las relaciones de dependencia personal [...] son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla de forma limitada y en lugares aislados. La independencia personal basada en la dependencia material es la segunda forma importante en la que se logra por primera vez un sistema de renovación social general, relaciones universales, necesidades universales y capacidades universales. La individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva y social como su patrimonio social, es la tercera etapa. La segunda crea las condiciones de la tercera”.[33]

Aquí se percibe claramente que, para Marx la historia, por un lado, está jalonada según la transición de unas formas de dependencia personales a otras formas anónimas y materiales, pero, por otro, el foco de perspectiva de esta “fenomenología de la evolución” debe encontrarse en el “libre desarrollo de las individualidades” (*freie Entwicklung der Individualitäten*), ya no sometidas al dominio del hombre (explotación) y de las cosas (el “fetichismo de las mercancías”). De las “relaciones de dependencia personal” iniciales del mundo antiguo y medieval, se pasa a la “independencia personal basada en la dependencia material”[34] de los hombres a merced del “modo de producción capitalista”, en el que la independencia personal (la “libertad formal”) oculta la “dependencia material” (económica) y, más precisamente, el hecho de que, más allá de las apariencias, se pone en práctica la “supresión más completa de toda libertad individual” y la “sujeción más completa de la individualidad a las condiciones sociales que se manifiestan en forma de *poderes objetivos*”. El capitalismo asume

así los rasgos fantasmales de un mundo “al revés” y “embrujado”, en el que todo funciona en virtud de una anarquía enigmática y eficaz: Los individuos formalmente autónomos actúan en el marco de la total heteronomía e interdependencia, que hace que los hombres sean esclavos de otros hombres, de las máquinas, de los productos de su trabajo y de la producción como tal; es un mundo en el que “el proceso de producción domina a los hombres, y el hombre aún no domina el proceso de producción”,[35] en el marco de un movimiento completamente irracional, autorreferencial y puesto cabeza abajo, en el que los hombres son esclavos de la acumulación ilimitada de capital. Se trata de una “inversión” dialéctica completa, en la que el poder social y los productos del trabajo humano se separan de los hombres y, como los fantasmas, los dominan de manera irracional, generando al mismo tiempo las condiciones materiales para la superación de esta “brujería”. De hecho, desde la “dependencia material” del mundo capitalista, pasaremos, con la “sociedad sin clases”, a la maduración de una “individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como común patrimonio social”:[36] a esta fase le corresponderá el comunismo. Una vez más, la analogía con Hegel es decisiva: al “futurizar” y “materializar” la filosofía de la historia de Hegel, Marx entiende el acontecimiento histórico como una realización cada vez más universal de la libertad, en una dinámica que lleva de la libertad de *uno solo* (“modo de producción asiático”), a la libertad de *algunos* (“modo de producción antiguo”, “feudal” y “capitalista”) y, finalmente, en perspectiva, a la libertad de *todos* (“comunismo”).

Y he entrado ya, de esta manera, en el tema del cuarto punto de mi análisis: el comunismo entendido, hegelianamente, como “negación de la negación”. El hecho de que la transición al comunismo se siga pensando en los términos hegelianos del *Aufhebung*, o *superación,* queda claro en un pasaje de *Das Kapital:*

> “El modo de *apropiación* capitalista que surge del modo de *producción* capitalista, y por lo tanto de la propiedad privada capitalista, es la primera *negación* de la propiedad privada individual, basada en el trabajo personal. Pero la producción capitalista misma, con la inevitabilidad de un proceso natural,

genera su propia negación. Es la *negación de la negación* (*Negation der Negation*)".[37]

En tanto que "negación de la negación", el comunismo se configura hegelianamente como una recomposición de la unidad y armonía originales perdidas por la escisión iniciada con el nacimiento de la propiedad privada y continuada durante la larga "prehistoria" de la humanidad, cuya última fase está representada, precisamente, por el modo de producción capitalista. El pensamiento de Marx se configura, entonces, como una recomposición de la unidad originaria llevada a un nivel superior (al pasar por el momento de la negación), como nunca antes en la historia. El "modo de producción capitalista", no por casualidad calificado de *verkehrte Welt* o *Mundo invertido*, constituiría por tanto una "inversión" (*Verkehrung*) de la perfección original (en la que *el hombre* era el valor supremo) y representaría, en términos hegelianos, el "poder de lo negativo", que rompe esa unidad inicial, produciendo laceraciones de todo tipo, generando enajenación y llevando la división del trabajo a sus consecuencias extremas; una "negación absoluta", por lo tanto, pero que en su propio movimiento dialéctico prepara las condiciones para la génesis de una forma superior de producción y existencia (comunismo), en la que el hombre volverá a ser el fin de la producción, se superarán las divisiones de la era burguesa y será posible satisfacer necesidades multiformes y poliédricas que nunca habían sido satisfechas en el pasado. El comunismo (el momento de la "síntesis") desarrollará y pondrá al servicio de la humanidad el progreso técnico, científico y productivo que la era capitalista (el momento de la "antítesis") ha logrado a costa de la completa "negación" del hombre. También desde este punto de vista, el "fantasma de Hegel" sigue vagando entre las figuras de la "filosofía de la historia" marxista.

Marx siempre ha sido extremadamente cauteloso a la hora de esbozar las características de la sociedad comunista. En su renuncia a prescribir "recetas para la posada del porvenir" parece haber asumido la enseñanza hegeliana sobre la imposibilidad que tiene la filosofía de trascender su propio tiempo y de "levantar el vuelo" antes del anochecer (*hic Rhodus, hic saltus*)[38]. En relación con el comunismo, él se expresa, generalmente, "en negativo",

recurriendo para ello al concepto de una suerte de “teología negativa” del “modo de producción capitalista”: en cuanto negación dialéctica del cosmos capitalista, el comunismo es su “negación” desde todo punto de vista. Si el primero es un triunfo absoluto del “valor de cambio”, el segundo marcará el dominio del “valor de uso”; si el primero implica enajenación, opacidad de las relaciones y esclavitud, el segundo garantizará la transparencia, la libertad y el pleno desarrollo del individuo, etc. La superación del momento “antitético” del “modo de producción capitalista” se configurará, desde el punto de vista marxista, como un *Aufhebung* hegeliano, en el triple sentido de su “eliminación”, de su “superación” y de su “conservación”. En consecuencia, el comunismo negará las contradicciones del “modo de producción capitalista”, pero mantendrá y desarrollará algunos de sus supuestos, entre estos, las “hiperdesarrolladas” fuerzas productivas, que serán empleadas racionalmente como creadoras de “tiempo libre” y riqueza para todos. En otras palabras, el comunismo realizará las posibilidades que el capitalismo ha negado desde el acto mismo por el que las puso por primera vez, en la medida en que las ha sacrificado a un objetivo irracional y “deshumanizador” (el aumento ilimitado del capital): el *hombre* volverá a ser el valor supremo al que todos los demás estarán subordinados.

La matriz hegeliana de la concepción marxista del comunismo como *Negación de la Negación* se percibe claramente también en la manera en que Marx entiende el momento de lo “negativo” del “modo de producción capitalista”: éste no solo es un “mal”, sino que, por el contrario, también marca un verdadero progreso, ya que “universaliza” la producción y el mercado (así como las luchas de clases), y hace posible la superación imparable de las barreras y prejuicios nacionales, derribando todos los obstáculos que impiden el desarrollo de las “fuerzas productivas”, promoviendo un desarrollo multifacético de las necesidades y generando las condiciones fundamentales (*en primer lugar,* la polarización mundial entre proletarios y capitalistas) para el estallido de la “revolución mundial” de la que surgirá el comunismo. Es precisamente en esto donde reside el “inmenso poder de lo negativo”[39] propia del “modo de producción capitalista”: es, si se considera “abstractamente”, un

momento de pura “negatividad”, de “pérdida” absoluta; pero si se coloca en una “conexión dinámica” y dialéctica con el proceso histórico, se convierte en un momento necesario y, por tanto, “positivo”, porque es funcional a la maduración del comunismo. Solo desde este punto de vista, después de todo, podemos explicar la alabanza “ditirámbica” de la burguesía cantada por Marx, con tono dialéctico, al *comienzo* del *Manifiesto*. Con el advenimiento del comunismo, el proceso histórico habrá alcanzado su punto más alto,al alcanzar su “realización” definitiva en la supresión de las “clases” y, por lo tanto, de su dinámica conflictual: solo entonces terminará la “prehistoria”, y podrá comenzar la historia en sentido propio. Como para Hegel, también para Marx, “lo negativo es también positivo”[40] y “la verdad es el todo”[41]: en el doble sentido de que, por un lado, solo contemplando el proceso histórico en su totalidad, desde la antigüedad hasta el presente, es posible descifrar su significado profundo (el movimiento de maduración de la libertad), y atribuir un sentido “positivo” también a la “negatividad”, y por esto, por otro lado, la verdad del proceso se da solo como su “resultado final”, como meta del largo y atormentado viaje de la humanidad.

---

1. No me será posible adentrarme, por razones de espacio, en la controvertida cuestión de la relación de Marx con el pensamiento de Hegel. La literatura crítica sobre el asunto es, en la actualidad, literalmente interminable. Cfr., sobre todo, Finelli, R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; Colleti L. *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1976, 2 vols; Fineschi R, *Marx e Hegel. Contributti a una rilettura, Carocci, Roma, 2006*

2. Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, 1807; tra. it. a c. di Cicero V., *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milán, 2000, p. 69.

3. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837; trad. it. a c. di Bonacina G. - Sichirollo L., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 42-48; Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1840; trad. it. a c. di Codignola E. – Sanna G., *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Florencia 1967, 3 vols. in 4 tomes, I, pp. 110-117.

4. Me ocupé de ello principalmente en *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo de la storia*, Il Prato, Padua 2007, pp. 191-210.

5. Véase Marx K., *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehn*, 1857-1858; trad. it. a c. di Fusaro D., *Forme di produzione precapitalistiche*, Bompiani, Milán, 2009, p. 133 y ss.

6. Id. Engels F., *Manifest Der Kommunististischen Partei*, 1848; trad. it. a c. di Fusaro D., *Manifesto of the Communist Party*, in Idd., *Manifesto e principicìpi del comunismo*, Bompiani, Milán, 2009, p. 231.

7. Id., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ΙΛΣΣ*, 1932 (1844); trad. it. a c. di Bobbio N., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 111.
8. Ibíd., p. 50.
9. K. Marx.- F.Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit,. p 229
10. Me enfrenté a este nudo problemático en *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*. cit., pp. 108-139.
11. N del T: «Espíritu» en Hegel es la denominación que recibe la capacidad práxica, generadora de actividad y de saber hacer, que surge –surge: desde abajo arriba, no desciende, de arriba abajo– como resultado del ponerse en relación intersubjetiva y del hacer en común, de los seres humanos. «Idea» es la denominación del saber hacer concreto, o ethos, elaborado y puesto en obra en un periodo histórico y dentro de unas determinadas condiciones históricas –dentro de cada Estado– y que se desarrolla como resultado del «Concepto»; este término, que es traducción del alemán «Begriff», posee, como el originario alemán, doble sentido: analítico –concepto, como concepto lingüistico, por ejemplo– y ontológico, como el concebir algo, cómo producirlo o cómo generarlo en el seno materno. Es por tanto denominación, también, para la capacidad real de elaborar proyecto; es el proyecto que surge en la nueva intersubjetividad práxica que se va formando conforme la consciencia subjetiva registra el sufrimiento que le causa el nuevo desorden del mundo existente en el que ella se ha formado o generado como subjetividad; orden que ya no corresponde a las expectativas que crea en esa subjetividad, por lo que ésta se desdobla del mismo y lo niega –Negación–, y genera intersubjetivamente nuevo proyecto cuya aplicación a unas condiciones determinadas, históricas, de realización, se concreta como «Idea» o «eticidad»
12. Véase Hegel G.W.F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830; tra. it. por Cicero V., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bompiani, Milán, 2000, p. 127 y ss.
13. La expression es de Chryssis A., *The Cunning of Production and the Proletarian Revolution in the Communist Manifesto* in Bowling M. (a c. de), *The Communist Manifesto. New Interpretations.* Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, pp. 97-105.
14. K. Marx.- F.Engels, *Manifesto del partito comunista*, citado anteriormente, p. 263.
15. Hegel G.W.F, *Lezioni sulla filosofía della storia* cit., p. 28.
16. K. Marx.- F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit. p. 282. Cursivas, mías.
17. Marx, K. *Miseria della Filosofia, cit. p. 82*
18. Id. K. Marx.- F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1846; tra. it. a c. di Luporini C., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 20005, p. 25.
19. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Kunsorten*, 1845; traduc. it. a c. di Zanardo A.; *La sacra famiglia Ovvero critica della critica critica*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 44.
20. Marx K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I, 1867; tra. it. a c. di Cantimori D., *Il capitale. Criticism of Political Economy*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 18.
21. Ibídem.
22. Hegel G.W.F., *Lezioni sulla filosofía della storia* cit., p. 28.
23. «History is the judge – its executioner, the proletarian»: Marx K. *Speech at anniversary of the «People's Paper»* 1856; trad. it. *Discorso per l'aniversario del "People's Paper"*, en Id. K. Marx.- Engels F., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1982, XIV, p. 656.
24. "La historia del mundo es el tribunal del mundo": Schiller F., *Resignation. Eine Phantasie* (1786), v. 95, en Id., *Sämtliche Werke*, Cottasche, Stuttgart-Berlín 1904, I, p. 199.
25. Marx, K, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1852*; trad. It. A.c di Gioberti G. *Il 18 Brumario di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma, 2001, p. 196.
26. Id, *Discorso per l´anniversario del «People´s Paper»,* cit. p. 656.

27. Hegel G.W.F. *Lezioni sulla filosofía della storia* cit., p. 28 y ss.
28. Me ocupé de ello en *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Mar*x. Il Prato, Padua 2005.
29. Marx. K., *Il capitale,*I, cit. p. 104
30. Ibíd. p. 103
31. N. del T.: Tanto Marx como Hegel participan de un mundo en el que todavía la tradición clásica pertenece de forma inmediata a su cultura intelectual. Por ejemplo, el derecho Romano. En el derecho romano es *esclavo* quien enajena o arrienda a voluntad ajena la dirección de su actividad –locatio conductio operis–, y se pone a hacer la actividad que se le ordene, según la voluntad del que la ordena; o sea, es alieni iuris, y no sui iuris; esto lo hace al venderse a sí mismo, a tiempo parcial para participar del precio de su venta (salario). Ver *Imperatoris Iustiniani Institutionum*. Libro Primero: «El derecho de gentes es común a todo el linaje humano (…) aparecieron las guerras, y con ellas, la cautividad y la esclavitud, que son contrarias al derecho natural, pues por este derecho todos los hombres nacían libres desde la cuna. De este derecho de gentes han nacido también casi todos los contratos, como el de compra venta, el de locación conducción –locatio conductio–, sociedad, depósito...» (título 2. 2). Y: «Los esclavos, nacen o se hacen. Nacen de nuestras esclavas; se hacen, ya por derecho de gentes, esto es, por el cautiverio; *ya según el derecho civil, cuando un hombre libre mayor de veinte años permite ser vendido para participar del precio*» (título 3.4). Se define aquí el salario.
32. Id., *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung*, 1857; tra. it. a c. por Dobb M., *Per la critica dell'economia politica*, *Prefazione*, Editori Riuniti, Roma 19693, pp. 5-6.
33. Id., *Il capitale*, I, cit., p. 466.
34. Idem, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* cit., I, p. 89.
35. Id., *Il capitale*, I, cit., p. 113.
36. Id., *Lineamenti fondamentali dalla critica dell´economia política* cit., I, p. 89.
37. Id., *Il capitale*, I, cit., p. 823.
38. N. del T. Como sabemos, esta cita procede del prólogo que Hegel escribe a *Principios de la filosofía del derecho*: El búho de Minerva solo levanta el vuelo al atardecer.
39. Hegel, G. W. F *Fenomenología dello spirito,* cit. p. 85
40. Id *Wissenschaft der Logik* 1812,, trd. It. A cargo deMoni, A. *Scienza della Logica,* Laterza, Roma-Bari, 1968 2ª ed, 2voll., 1, p. 31
41. Id, *Fenomenologia dello spirito*, cit. p. 69

6
Heidegger, lector de Marx. La metafísica marxiana como verdad del idealismo

> *"Para Marx, el ser es proceso de producción. Esta es la idea que él recibe de la metafísica, de la interpretación hegeliana de la vida como un proceso. El concepto práctico de producción solo puede existir sobre la base de un concepto de ser de derivación metafísica".*
> M. Heidegger, *Seminarios*

a. Observaciones preliminares

Este estudio examinará la lectura del pensamiento de Karl Marx por Martin Heidegger. En el centro de nuestro análisis no estarán las reflexiones hechas en *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*]*,* en las que los críticos se han detenido extensamente,[1] ocultando la dependencia teórica de Heidegger respecto del pensador de Tréveris, especialmente en lo que se refiere a la "caída" y, más en general, las cuestiones de la existencia "inauténtica" dentro de la sociedad de masas dominada por el conformismo y la cosificación. En términos generales, como es bien sabido, *Sein und Zeit* hereda algunos de los principales dilemas del análisis marxiano (la *Entfremdung*, o *Enajenación,* la cosificación) y trata de resolverlos desde una perspectiva ciertamente diferente e irreductible a la marxiana, que, sin embargo, tiene muy en cuenta, también en virtud de la mediación de *Historia y conciencia de clase* de Lukács, cuatro años anterior a la obra de Heidegger.[2]

Dejamos de lado *Sein und Zeit*. Nuestra atención se centrará principalmente en los textos del Heidegger posteriores al denominado *Kehre*, o *Giro,* con la intención de resaltar el lugar que el pensador de Meßkirch asigna a Marx en el marco del desarrollo de la metafísica occidental y de su *Vollendung*, o *terminación,* con la tecnología planetaria. Anticipamos ya, de forma apodíctica, aquello que nuestro análisis deberá probar analíticamante: según Heidegger, la reflexión de Marx puede ser considerada, con razón,

como un episodio, si bien original, de la metafísica como *Seinsvergessenheit* u *Olvido de la cuestión del Ser* y, más precisamente, de la concepción de lo existente propia del idealismo. En línea con el idealismo alemán y, *en particular*, con el idealismo hegeliano, Marx olvida el ser y piensa lo existente, entendido como *Gesetztheit* [*Poner*]*,* reduciéndolo a mera *Gegenständigkeit*, u *Objetualidad,* la cual es resultado de una actividad sintética del sujeto que se desarrolla históricamente. De este modo, la filosofía de la praxis de Marx constituye, para Heidegger, la culminación del idealismo y de la reducción de lo existente a *positio*, o *acción de Poner,* y, al mismo tiempo, constituye un episodio decisivo en el camino de la metafísica occidental que, con Nietzsche y con el *Wille zur Macht*, o *Voluntad de Poder,* se transforma en la técnica como destino planetario.[3]

b. Marx como verdad del idealismo

En su trabajo sobre Marx y Heidegger, Kostas Axelos revela que el filósofo de Meßkirch "no habla muy a menudo de Marx. Sin embargo, el pensamiento de Marx puede jactarse de tener ascendiente sobre el pensamiento de éste".[4] Por un lado, el gran tema marxiano de la *Entfremdung* o *Enajenación* se reconvierte en la reflexión de Heidegger sobre el *Heimatlosigkeit* o *Carencia de patria u hogar,* que constituye el núcleo de *Humanismusbrief* [C*arta sobre el Humanismo*]*,* y, desde los tiempos de *Sein und Zeit*, en el problema de la muerte como figura de la inautenticidad y la pérdida del *Dasein* o *Existencia* en su historia.

Más precisamente, Heidegger identifica en el plexo teórico ligado a la enajenación y a la pérdida de la propia esencia en la aventura histórica, la mayor ganancia teórica de Marx, el aspecto que véase –*Humanismusbrief*– lo hace superior a cualquier mero historiografismo[5]. Este es, como se ha subrayado[6], el aspecto de la reflexión marxiana que el propio Heidegger incorpora en *Sein und Zeit* (al tratar el tema del *Verfallen o Caída*), pero también en los escritos posteriores a la Kehre [Giro], en los que la modernidad es entendida globalmente como un errar que, debido a la *Seinsvergessenheit*, u *Olvido de la cuestión del ser,* obliga al hombre a ser *heimatlos, carente de patria u hogar* [7].

En relación con el análisis del presente, tanto en *Sein und Zeit* (en el que tanto el *Dasein* o *existencia,* como su estar arrojado al mundo eran entendidos como externos a las relaciones de clase), como en su *Humanismusbrief*, los conceptos marxistas de capital, clase social y relación de producción están completamente ausentes, casi como si la dimensión económica fuera excesivamente óntica. Las mismas nociones de comunismo, internacionalismo y colectivismo son rechazadas despiadadamente por Heidegger como productos de la metafísica del sujeto y, por lo tanto, de la tecnología planetaria, autoafirmación de la subjetividad de la humanidad como un todo[8].

Por eso, se puede afirmar con razón que "un diálogo productivo con el marxismo" (*ein produktives Gespräch mit dem Marxismus*), invocado en el *Humanismusbrief*, constituye, de hecho, un camino recorrido por la reflexión de Heidegger, quien se limita a comprender la reflexión de Marx como una *Vollendung* o *Conclusión* de la metafísica idealista, y por ello capta un aspecto decisivo de la misma, y al mismo tiempo se equivoca por entero en lo que hace a su especificidad teórica, así como a sus adquisiciones.[9]

Y, sin embargo, dispersos por toda la obra de Heidegger, hay un número nada despreciable de pasos en los que el filósofo de Meßkirch vuelve a examinar el código teórico marxista, y se mide de cerca con su pensamiento, al que considera como un momento decisivo en la doctrina idealista de lo existente reducido a *Gesetztheit* [*Poner*]*,* y, por lo tanto, como una encrucijada decisiva en la aventura de la metafísica que conduce de Platón a Nietzsche. Este aspecto revela que la confrontación con el materialismo histórico no es, para Heidegger, ni secundaria, ni queda agotada, tampoco, con el discurso sobre la *Entfremdung* o *Enajenación*, que, sin embargo, sigue siendo el núcleo teórico que hace que la reflexión marxiana sea comparable a la del pensador de Meßkirch.[10]

En pocas palabras, y dejando aparte el asunto, sin embargo, decisivo de la *Entfremdung*, o *Enajenación*, tras la *Kehre* Heidegger tiende, con cierta asiduidad, a presentar el materialismo histórico como un episodio de importancia primordial en el camino de la metafísica occidental que culmina en el Nietzscheano *Wille zur Macht* [*Voluntad de Poder*][11]. En particular, aunque no sin oscilaciones, después de la *Kehre,* Heidegger inserta el perfil

filosófico marxista en el pensamiento dialéctico del idealismo alemán, especialmente en lo que respecta al código de la identidad del sujeto y del objeto (la idealista *Subjekt-Objektivität*[12]).

En la perspectiva heideggeriana, la identidad idealista del sujeto y del objeto significa que lo existente, en cualquier variante posible del mismo, está siempre mediado por el "poner" subjetivo, por la *Setzung o Poner,* que hace que lo existente se dé como resultado de una *positio*, de una acción subjetiva que se desarrolla históricamente.[13] Todo lo que es, lo es por la fuerza de la mediación del poner con el que, fichteanamente, el Yo se opone, contraponiéndose a un no-Yo, o con el que, hegelianamente, la Sustancia y el Sujeto llegan a coincidir en su identidad en oposición. En la perspectiva de Heidegger, Marx está incluido dentro del paradigma metafísico que olvida la *ontologische Differenz* o *Diferencia ontológica* y, por lo tanto, la *Unterschied* o *Diferencia* entre ser y ente, y piensa lo existente como resultado del *Gesetztheit* o *Poner.*[14]

Este paradigma, que pretende ser una profundización de la reducción de lo existente a la *Anwesenheit* o *Presencia* cartesiana, se desarrolla en el lapso de tiempo que se da entre el giro de la *transzendentalphilosopisch* o *Filosofía trascendental* de Kant y la culminación de la reducción de lo existente a *Gesetztheit* o *Poner*, tal como lo tenemos en los dos núcleos teóricos de la *praxis* y del *Arbeit* [*Trabajo*] en Marx. El *Wille zur Macht* o *Voluntad de Poder,* de Nietzsche, por su parte, marca una etapa posterior, que sin duda es totalmente coherente con este proceso, pero que, al mismo tiempo, se configura como una superación del eslabón sujeto-objetivo en una nueva figura que ya se corresponde con el perfil de la *Technik* planetaria.

El idealismo, para Heidegger, no hace otra cosa que llevar a sus consecuencias extremas la visión kantiana de lo existente. Según lo que se sostiene tanto en el *Kantbuch* o *Libro sobre Kant,* de 1929, como en *Der deutsche Idealismus*, o *El Idealismo alemán,* para el idealismo "la totalidad de lo existente debe ser construida" (*das Ganze des Seienden soll konstruiert werden)*[15]*,* porque es, de hecho, el resultado de un poner subjetivo y porque existe, en consecuenacia, de forma mediata, como resultado de la mediación

de la acción del sujeto. Además –explica Heidegger– "la posicionalidad no es otra cosa que la realidad de lo real "(*Gesetztheit nichts anders ist als die Wirklichkeit des Wirklichen*), entendido ésta como objetivación del sujeto y de su acción ontotética.

Desde un punto de vista idealista, lo real se sigue de una acción (*esse sequitur operari ,*o *el ser se concluye del obrar*) y es, por lo tanto, *Erfolg*, "resultado" de la *causa eficiente*: lo existente se da como fruto del *Thun* o *Hacer*, que cada vez más –en el arco temporal que va de la *Tathandlung* o *Acción Productora* de Fichte, al Espíritu de Hegel y la *praxis* de Marx– es entendido como "realizar" (*Leisten*) y "trabajar" (*Arbeiten)*, como momentos esenciales del sujeto y de su dominio de lo existente mismo, reducido a fondo disponible para el *hacer* humano. Por esta razón, como es bien sabido, la culminación de la *Weltbild* o *Visión del Mundo* moderno inaugurada por Descartes, continuada por la "tesis de Kant sobre el ser" y radicalizada por la metafísica idealista de Fichte, Hegel y Marx, encuentra para Heidegger su propio *Vollendung* o *Culminación* en la metafísica subjetivista de Nietzsche.

Marx constituye, también desde este punto de vista, la verdad del *Idealismo*: y esto no solo porque el principio de la *Seinsetzung* o *Posición del ser* es desarrollado por él con la máxima radicalidad (pues solo la praxis determina la historicidad), sino también porque el *tätige seite* o *lado práctico* idealista al que se refiere la primera de las *Tesis* sobre Feuerbach ya asume, en el sistema marxiano, un significado eminentemente mundano y práctico, al ser objetivo suyo la transformación del mundo en el que, en opinión de Heidegger, se agita abiertamente la esencia de la *Technik* o *Tecnología* [16].

En esta perspectiva hermenéutica, Heidegger puede llegar a sostener –así sucede en *Hegel und die Griechen* o *Hegel y los griegos*–, la tesis aparentemente paradójica de que "Marx y Kierkegaard son los más grandes hegelianos"[17]; a sus dos nombres, sin embargo, también se podría asociar el de Nietzsche, si, como Heidegger muestra repetidamente, es él quien hace fructificar, con la tesis de la voluntad de poder, la metafísica hegeliana de la *Seinssetzung* o *Posición del ser*.

Marx es la verdad de Hegel y Nietzsche es la verdad de Marx: así parece posible resumir el juicio heideggeriano, a su vez basado en la tesis de la reducción moderna de la existencia, primero a la presencia cartesiana, luego –a través de la mediación kantiana– al hegeliano "resultado del poner", con respecto al cual la filosofía de la *praxis* de Marx y el *Wille zur Macht* de Nietzsche se configuran, a todos los efectos, como consecuencias teóricas de por entero coherentes. Si en *Zeit und Sein* (1962) Heidegger no compara la metafísica de Nietzsche con la de Marx, en *Zur Sache des Denkens* o *Sobre el asunto del pensamiento* (1969) vuelve a vincular los nombres de los dos autores, uniéndolos por su reversión de la metafísica: "con la reversión de la metafísica que ya había realizado Karl Marx, se obtiene la posibilidad más extrema de la filosofía. Ha comenzado su fin."[18] Así también en el *Humanismusbrief*: "el absoluto metafísico pertenece, con sus inversiones en Marx y Nietzsche, a la historia de la verdad del ser".[19]

Entonces deberíamos preguntarnos por qué Heidegger nunca ha prestado a Marx la misma atención y el mismo interés que ha dedicado a Nietzsche. Desde nuestro punto de vista, la diferente posición que los dos autores ocupan en el sistema de pensamiento heideggeriano se explica principalmente por el hecho de que solo en Nietzsche la metafísica se consuma definitivamente, pasando a convertirse en *Technik* planetaria. Si Marx permanece completamente dentro de la metafísica idealista, constituyendo su verdad, Nietzsche, por otra parte, se sitúa a sí mismo como su continuador y, al mismo tiempo, como su superador: es, por lo tanto, según la perspectiva heideggeriana, el autor decisivo al que interrogar, y de quién partir, justo allí donde la *Auseinandersetzung* o *Debate* con Marx parece agotarse en el de Hegel y con el idealismo. Por esta razón, quizás, Heidegger ni siquiera menciona en su obra que *Das Kapital* o, incluso antes, la *Deutsche Ideologie*, pueden constituir la superación de la metafísica. Más allá de los clichés que a menudo acepta acríticamente (de los cuales la identidad entre Marx, el marxismo y el comunismo realizado sigue siendo la principal[20]), Heidegger sigue estando firmemente convencido de que el pensamiento de Marx, en cada etapa y en cada escrito continúa

moviéndose en la estela de la tradición metafísica del idealismo, en particular de la dialéctica de la identidad sujeto-objetivo.

Esto se concluye claramente del análisis heideggerano de la Unión Soviética como el logro de Marx y, por lo tanto, del idealismo hegeliano.[21] En opinión de Heidegger, no se trata de una tergiversación de la dialéctica hegelo-marxiana en el sentido del materialismo dialéctico soviético, sino, por el contrario, y al menos desde este punto de vista, de un desarrollo coherente: según la interpretación heideggeriana, está ya incluida en el código dialéctico de Hegel y Marx, la reducción de lo existente a *Gegenständigkeit* u *Objetividad como algo que está enfrente*, lo cual constituye la esencia del *Gestell* o *marco* técnico, tanto del mundo occidental como del mundo soviético. Por esta razón, una vez más, para Heidegger el choque entre Occidente y el mundo comunista no se configura, frente a las lecturas más populares, como una lucha entre dos concepciones distintas, cuando no opuestas, del mundo. Por el contrario, es el conflicto –por entero interior a la *Weltbild* o *Concepción del mundo* técnico-metafísica– entre dos áreas del planeta que tienen como base el *Wille zur Macht* o *Voluntad de* Poder, coesencial a la *Technik* y que, en consecuencia, se oponen porque están animados por la misma *libido dominandi*, la misma pasión por la dominación ilimitada del planeta, lo que las *Grundsätze des Denkens* [*Los principios fundamentales del Pensar*] califican expresamente como “la lucha por la dominación de la tierra”.

Si nos atenemos al decisivo pasaje heideggeriano de las *Grundsätze des Denkens*, o *Principios fundamentales del Pensar,* la dialéctica de Hegel es hoy el pensamiento que guía al mundo, a través de su cumplimiento marxiano, tanto allí donde se lo sigue de manera más o menos ortodoxa, es decir, en países con un régimen socialista (en los que el materialismo dialéctico es sostenido como la única filosofía permitida), como en los que se lo impugna en nombre de la libertad del mercado y de las sagradas leyes del capital[22]. Tanto la mitad del planeta que, durante gran parte del “siglo corto”, ha vivido bajo el dominio de la dialéctica hecha mundo, como la otra mitad, que ha experimentado la libertad determinada por el capitalismo, ha estado subyugada, en igual medida, según Heidegger, por el poder de la *Technik* planetaria, aunque se hayan

engañado a sí mismas creyendo haberse liberado de ella o de haberla vencido.[23]

La segunda de las marxianas *Thesen über Feuerbach* podría entonces entenderse, siguiendo a Heidegger, como un programa inconfesable de la técnica desatada, independientemente del lugar y de la forma concreta en que se muestre: "es *en la práctica* (*en der Praxis*) donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento"[24]. La verdad se reduce aquí, según la gramática de Heidegger, al rango de *Wille zur Macht* o *Voluntad de poder* puro que, olvidando a la *Seinsfrage*, o *Cuestión del ser,* reduce al hombre a un simple instrumento dentro de la *Gestell* o marco de referencia que hay tras la técnica, en el acto mismo con el que se engaña a sí mismo creyendo ser libre para determinar operativamente el mundo objetivo.[25]

c. Marx y la metafísica del Poner

La interpretación heideggeriana, aunque no sea coherente y no esté articulada de manera sistemática, capta un punto esencial. Frente a las visiones más consolidadas, siempre dispuestas a clasificar a Marx como un riguroso materialista, aunque con un fuerte sentido histórico, y por ello mismo, como adversario irreductible de cualquier perspectiva idealista, *lato sensu,* Heidegger registra el núcleo irreductiblemente idealista de la metafísica marxiana, basado en el nexo de la identidad sujeto-objetivo y, por lo tanto, en la *Setzung* o *Poner,* como fundamento de lo existente. Por esta razón, Marx sigue siendo, *malgré lui*, un idealista, sea esto dicho con el debido respeto a lecturas más reputadas y a la misma interpretación que el pensador de Tréveris concibió respecto de su propio perfil teórico.[26]

Según la lectura de Heidegger, el código filosófico marxista se configura como una metafísica de la praxis que asimila y entreteje, según geometría variable la Fichteana *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la Ciencia* (el ser considerado como consecuencia del hacer, idea que es el fundamento de la filosofía de la *praxis* que se encuentra en el centro de las Once *Thesen* sobre Feuerbach) y la *Phänomenologie des Geistes* o *Fenomenología del espíritu* hegeliana (la identidad de Sujeto y Sustancia a lo largo de todo el

proceso de cambio de la historia, entendida ésta como teatro de la identidad del sujeto humano y de sus objetivaciones *sub specie temporis*). Para Marx, como para Hegel, la verdad es el resultado del proceso dialéctico de la subjetividad que se reconoce en su propia relación de identidad con la Sustancia.[27]

Como para Fichte y Hegel, también para Marx la *Setzung* o *Poner* es el presupuesto de lo existente, que es resultado de la *praxis* que lo hace existir en formas históricamente variables: el tema idealista de *Subjekt-Objektivität* –por entero asumido por Marx, según la interpretación heideggeriana– significa que la objetividad de los objetos es un producto del sujeto y que, por lo tanto, la identidad se da entre el sujeto (la humanidad concebida como un solo Yo) y el objeto (la historia entendida como el teatro de sus objetivizaciones).[28]

Desde el punto de vista expresado aquí por Marx (especialmente importante en las once *Thesen*), el objeto no debe ser concebido objetivamente, como una *pictura in tabula*, sino *subjetivamente*, es decir, como un objeto no dado objetivamente, sino puesto como ser mediante la constante interacción entre las instancias subjetivas de acción y las objetivas del obstáculo que –fichteanamente– resiste a la acción, a la par que le permite desarrollarse[29]. El objeto no es un dato, un hecho, un *Objekt*, una cosa que hay que intuir pasivamente, sino que es puesto, al ser el resultado de un hacer (*Gegen-stand*), de una *actividad humana sensible*, la cristalización de una praxis que ha sido objetivada: el objeto es el sujeto visto no como una actividad en en acción, sino como una actividad cristalizada, dicho fichteanamente, no como *Tat-Handlung*, o *Actividad en acto,* sino como *Tat-Sache* o *hecha*. Como Heidegger sugirió, en *Hegel und die Griechen*, “la dialéctica es el proceso de producción de la subjetividad del sujeto absoluto, y como tal es su’actividad necesaria”.[30]

En línea con la perspectiva idealista, tampoco para Marx sujeto y objeto existen autónomamente, como dos presencias mutuamente independientes (a la manera cartesiana de la *Anwesenheit*), sino que se dan siempre –tal como sugiere Heidegger–[31] en relación de recíproca mediación (en la que el sujeto es siempre sujeto con respecto a un objeto, que a su vez es siempre objeto de un sujeto):

según la gramática fichteana, aquí implícitamente asimilada por Marx contra Feuerbach, sin sujeto no hay objeto (*kein Objekt ohne Subjekt*), y sin objeto no hay sujeto (*kein Subjekt ohne Objekt*). La praxis es el término que, concretamente, los hace existir en la relación vital en la que el uno no puede darse sin el otro.

El objeto es el resultado de la propia *Setzung* o *Poner* del sujeto, la objetivación siempre transformable de la actividad con la que se realiza a sí mismo como ente *tätig* o *activo*: el libre y no necesario Ponerse del objeto es funcional a la adquisición de la autoconciencia del sujeto mismo, que no podría tomar conciencia de sí mismo si no se viera a sí mismo y, por lo tanto, si no se pusiera también como objeto de sí mismo (oponiéndose a sí mismo como objeto y, a la par, reconociéndose a sí mismo como idéntico a él). Heidegger ha descifrado plenamente este aspecto, elucidando la visión de la esencia que la dialéctica de Marx toma prestada del idealismo:

> "Para Marx, el ser es proceso de producción. Esta es la idea que recibe de la metafísica, de la interpretación hegeliana de la vida como proceso. El concepto práctico de producción solo puede existir sobre la base de un concepto de ser de derivación metafísica[32].

A esta luz, se comprende en qué sentido reconoce Marx abiertamente el carácter idealista de la primacía de la *praxis* que él mismo ha hecho suyo, en la Primera de las *Thesen*: "el *lado activo* (*tätige Seite*) ha sido desarrollado por el idealismo en contraste con el materialismo"[33]. *Tätige Seite* significa aquí, de hecho, la explicación de lo existente como resultado de hacer, de la actividad práctica del sujeto que se objetiva a sí mismo poniendo frente a sí un objeto.

Como hemos visto, el fundamento idealista y marxiano del objeto entendido como producto de una *Setzung* o *Poner* subjetivo incorpora ya implícitamente, según la lectura propuesta por Heidegger, el pensamiento de la *Técnica* planetaria y de su febril manipulación ilimitada por parte del ente concebido como *Bestand* o existencia disponible para la *Wille zur Macht* [*Voluntad de Poder*]. Por esta razón, Marx es, a todos los efectos, un episodio del nihilismo y la metafísica. El hecho mismo de que el pensamiento de Marx se reduzca, en última instancia, a un pensamiento sobre el

hombre y no sobre el ser, constituye, para Heidegger, prueba concluyente de su propia tesis sobre la relación del paradigma marxiano con el nihilismo contemporéneo en lo que hace a la historia de la metafísica.[34]

La misma crítica a Sartre, en las páginas del *Humanismusbrief* [*Carta sobre el Humanismo*]*,* parece, por otra parte, que puede ser leída también como una toma de posición en contra del *Humanismo* de Marx, contra su querer reconducir toda determinación de lo existente al hacer humano y, al mismo tiempo, contra su asunción, como *telos* del pensamiento y de la acción, de la emancipación del hombre respecto de los mecanismos cosificadores del *Produzieren* o [*Producir*][35]. Según los propios términos marxianos de *Zur Judenfrage* [*La Cuestión judía*] "toda emancipación consiste en devolver el mundo humano, las relaciones, al hombre mismo"[36].

Heidegger sustancia su crítica al humanismo nihilista de Marx, en sus *Seminarios*[37], mediante el comentario del conocido pasaje de la *Einleitung* [*Introducción*] a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843-1844) según el cual "ser radical significa captar las cosas desde su raíz". Pero la raíz, para el hombre, es el hombre mismo"[38] (*radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber Mensch selbst)*.

Esta declaración programática constituye, en opinión de Heidegger, el núcleo del humanismo metafísico marxiano y marxista, y exige ser entendida, a su vez, como la quintaesencia, por excelencia, del idealismo alemán y de la visión dialéctica de lo existente. Así, en la conferencia heideggeriana pronunciada en Friburgo en 1957: "la metafísica del marxismo sigue siendo, y debe seguir siendo, dialéctica. En ambos casos, la dialéctica y su sistema no son envolturas conceptuales que se han ideado, sino vida y realidad".[39]

Así como el idealismo hegeliano concibe el objeto como el resultado de la *Setzung,* o *Poner,* del sujeto, Marx comprende, del mismo modo, cada realidad a partir de la producción con la que el hombre hace su historia concretamente. Desde este punto de vista, el concepto marxiano del *Produzieren* se configura como una revisitación de la *Setzung* idealista, o incluso como su radicalización paroxística, en la forma –analizada exhaustivamente en la

heideggeriana *Humanismusbrief*– de una autoproducción del hombre en tanto que ser social y de su mundo en tanto objeto modificable por estar siempre reproducido por la *praxis*[40].

En tal perspectiva, al ponerse a sí mismo como verdad del idealismo, Marx constituye, para Heidegger, un eslabón decisivo del camino metafísico de la *Seinsvergessenheit* [*Olvido de sí mismo*]*,* que anticipa la voluntad nietzscheana de poder y la inversión misma (que es, al mismo tiempo, su realización) de la metafísica en técnica planetaria: "Al pensar así, el marxismo –explica Heidegger– es precisamente el pensamiento de hoy, el pensamiento que corresponde a la situación en la que reina simplemente la autoproducción del hombre y de la sociedad",[41] el reino de la *Gestell* y del hacer, tan febril como carente de pensamiento, poco importa –repito– si se lo examina tal como es en el Occidente capitalista o en la Unión Soviética. Y de nuevo, en términos convergentes: "el hombre según Marx, ese hombre que es para sí mismo su propia raíz, es precisamente el hombre de esta producción y de su correlativo consumo. Este es el hombre de nuestro tiempo presente",[42] el hombre que, por entero olvidado de la *Seinsfrage*, o *Cuestión del ser,* cree que puede "dis-poner" ilimitadamente lo existente como *Bestand,* o *Existencia*, sin darse cuenta de que en realidad es solo un agente del hacer febril, orquestado por el *Gestell* o *marco tecnológico,* soberano y su ciega *libido dominandi*.

Consecuente con la perspectiva del idealismo, lo existente es el resultado de una *Setzung*, o *Poner,* entendida ya sea como una práctica transformadora (la *umwälzende Praxis* de *Thesen*), o ya como *Arbeit*, como una actividad de trabajo que media entre el hombre y el mundo objetivo (según el tema nuclear de la *Deutsche Ideologie)*[43]. Así, en las páginas del *Brief über den Humanismus*:

> "La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es *materia pura* (*nur Stoff*), sino, más bien, *en una determinación metafísica* (*in einer metaphysischen Bestimmung*), según la cual todo lo existente aparece *como material del trabajo* (*als das Material der Arbeit*). La esencia moderna y metafísica del trabajo se anticipa en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel como el proceso auto-organizador de la producción no condicionada, es decir, como la

> objetivación de lo real por el hombre entendido como subjetividad. La esencia del materialismo se esconde en la esencia de la técnica".[44]

El *Materialismo* de Marx revela, entonces, según Heidegger, su verdadera esencia como *metaphysische Bestimmung o Determinación Metafísica,* en virtud de la cual lo existente aparece *als das Material der Arbeit*, como resultado siempre renovado de la *positio* subjetiva, del hacer de la humanidad que se objetiva transformándose a sí misma y al mundo que la rodea. Lejos de constituir una superación o una negación del código idealista, la metafísica de la praxis marxiana representa la realización, en su forma más radical, del punto de vista hegeliano de la "objetivación de lo real por el hombre entendido como subjetividad", es decir –según la gramática hegeliana–, de la identidad *en proceso de hacerse, de* sustancia y sujeto.

La del *Arbeit o Trabajo* –lo mismo en la *Fenomenología* hegeliana que en los textos marxianos– sigue siendo, en las palabras de Heidegger, una "esencia metafísica", coherente con la *Seinsvergessenheit* u *Olvido de la cuestion del ser,* y con la reducción de lo existente a resultado de la praxis humana. Por esta razón –de nuevo, según la gramática del *Humanismusbrief*– la esencia del idealismo hegeliano, así como la esencia del materialismo dialéctico de Marx "se esconde en la esencia de la técnica" y su olvido de la *ontologische Differenz* o *Diferencia ontológica.*[45]

Según precisa Heidegger en los *Seminari*, "sin Hegel, Marx no habría podido transformar el mundo"[46]. De hecho, como se ha señalado, el ideal marxiano de la *Weltveränderung*, o *Transformación del mundo,* con la que culmina la undécima de las *Thesen sobre* Feuerbach, tiene como fundamento metafísico propio la conversión de la tesis cartesiana de lo existente, entendido como *Anwesenheit* o *Presencia,* en la visión idealista que piensa el ente como producto de la *Setzung*, o *Poner*, subjetiva.

Desde el punto de vista heideggeriano, el pensamiento de Marx se desenvuelve en el mundo de la *Technik*, y no en el de su superación: de hecho, al compartir la misma visión del *Gestell*, o *Marco,* del que es, incluso, precursor, Marx, aun cuando piense en

la superación de la brujería técnica en la que la humanidad está sumergida, permanece, a pesar de sí mismo, en el interior de la misma, legitimándola en el acto mismo con el que pretende superarla. Para Heidegger, la técnica no puede ser superada luchando en su propio terreno, es decir, desde el punto de vista de las metafísicas idealistas que comparten su fundamento, aquella *Setzung o Posición que es la* base misma del *Gestell* como "reunión" [47] –como en *Die Frage nach der Technik o Pregunta sobre la tecnología* (1953)– de todas las formas del poner que se han sucedido en la historia de la metafísica occidental. La solución –siempre que sea lícito hablar de una solución con referencia a la perspectiva heideggeriana– deberá buscarse en otro lugar, en un terreno estructuralmente diferente (cuya elucidación excede los objetivos del presente estudio) al de la revolucionaria *praxis* marxiana que lucha contra el mundo de la tecnología, pero que acepta de manera letal el mismo fundamento[48].

Como se ha señalado, en la perspectiva de Heidegger, la metafísica marxiana, que descansa sobre los cimientos del hegelianismo, sigue siendo *toto coelo* humanística. En palabras de Heidegger, "Marx posee, por lo tanto, una noción teórica del hombre –una noción muy precisa, en cuya base se encuentra la filosofía hegeliana".[49] Al igual que su poco ortodoxo alumno Sartre, criticado en el *Humanismusbrief*, Marx sigue siendo, para Heidegger, un pensador del hombre y no del ser, y por lo tanto está inmerso en la metafísica y el nihilismo[50]: en la base de la *Menschenfrage* o *Pregunta sobre el hombre,* marxiana está, de hecho, la metafísica hegeliana que, a su vez pertenece a la la historia de la *Seinsvergessenheit*, u *Olvido del ser, y* reduce lo existente a producto del hacer humano (la identidad de sujeto y sustancia de la *Fenomenología*[51]), a la objetivación del Espíritu en su aventura temporalmente determinada[52]. Todo humanismo sigue siendo esencialmente pensamiento metafísico (*der Humanismus metaphysisch denkt*[53]), ya que la metafísica, desde Platón hasta Nietzsche, coincide con el olvido del ser en favor del ente en relación con el sujeto.

Según lo dicho anteriormente, la ya mencionada afirmación marxiana según la cual, *die Wurzel für den Menschen ist aber der*

*Mensch selbst,*o *La raíz del hombre es el hombre mismo,* constituye, para Heidegger, la culminación del nihilismo, su cumplimiento inconfesado. “Con Marx,” explica Heidegger, “hemos alcanzado la posición de nihilismo extremo”[54]. El ser, en cuanto ser, ya no es nada para el hombre, elevado él mismo a *ens summum*, capaz de “dis-poner” ilimitadamente de lo existente, que es considerado producto suyo. El *Wille zur Macht* de Nietzsche está, para Heidegger, ya virtualmente presente en la “posición del nihilismo extremo” en la que se sustenta la dialéctica idealista de Marx. En la perspectiva marxista, de hecho, el hombre, no el ser, constituye *das höchste Wesen*, “la esencia suprema”[55].

Por esta razón, según la reconstrucción de Heidegger, con Marx y, en mayor medida, con Nietzsche, el nihilismo llega a su culminación, o sea –según los *Holzwege* o *Senderos en el Bosque*– “el movimiento fundamental de la historia de Occidente”,[424] (*die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes*), según un tema que se desarrolla con no menos intensidad expresiva también en *Zur Seinsfrage* o *Pregunta sobre el ser*.

El nihilismo en el que, a pesar de todo, sigue viviendo el idealismo dialéctico de Marx está demostrado, para Heidegger, tanto por su humanismo radical (según el cual, el hombre es todo y el ser es nada) como, de manera complementaria, por su metafísica praxista, según la cual lo existente es el resultado del proceso del *Produzieren*, es decir, por la manera en que el pensador de Tréveris asimila y reelabora a su manera el proceso hegeliano de la autoproducción del Espíritu a lo largo de su historia.[56] A este respecto, hay que tener en cuenta un nuevo paso de capital importancia perteneciente a los heideggerianos *Grundsätze des Denkens* o *Principios del pensamiento,* de 1957:

> “En un artículo juvenil publicado en su *Nachlass* [*los manuscritos parisinos de 1844*] Karl Marx explica que ‘toda la denominada historia del mundo no es más que la generación del hombre a través del trabajo humano, nada más que el devenir de la naturaleza para el hombre’. Muchos rechazarán esta interpretación de la historia del mundo y la representación de la esencia del hombre que está en su base. Pero nadie puede negar que la tecnología, la industria y la economía de

> hoy determinan decisivamente, como obra de la autoproducción del hombre, toda la realidad de lo real. Pero con esta observación ya nos salimos de esa dimensión del pensamiento, en la que se mueve la declaración de Marx sobre la historia del mundo entendida como “la obra de la autoproducción del hombre”. Porque la palabra ‘trabajo’ aquí no significa actividad pura y producción pura. La palabra suena en el sentido del concepto de Hegel del trabajo, que es pensado como el rasgo fundamental del proceso dialéctico, a través del cual el devenir de lo real se despliega y satisface la realidad de lo real. Que Marx en oposición a Hegel entienda la esencia de la realidad no como el espíritu absoluto que se autocomprende a sí mismo, sino como el hombre que se produce a sí mismo y sus medios de vida, en realidad lleva a Marx a una oposición extrema a Hegel, pero a través de esta oposición Marx permanece dentro de la metafísica de Hegel; ya que el impulso vital de la realidad es sobre todo el proceso de trabajo como dialéctica, es decir, como pensamiento, en la medida en que el elemento específicamente productivo de toda producción sigue siendo el pensamiento, ya sea que se tome y se ponga en práctica como pensamiento especulativo-metafísico o como pensamiento científico-técnico o como una mezcla grosera de ambos”[57].

Los cruces teóricos de este texto proviniente del *Grundsätze des Denkens*, confirman algunos puntos cardinales de la interpretación heideggeriana de Marx sobre los que ya hemos llamado la atención. En primer lugar, el hecho de que Marx piense que la realidad es el resultado del hacer, no del Espíritu, sino del actuar del hombre “lleva a Marx a una oposición extrema respecto de Hegel, pero a través de esta oposición Marx permanece dentro de la metafísica de Hegel” y de su interpretación del Espíritu como auto-producirse a través de la actividad y la temporalidad.[58].

Heidegger reitera aquí, una vez más, que cuanto más aspira Marx a separarse de Hegel y a criticar su paradigma idealista, tanto más sigue siendo, inconscientemente, un hegeliano ortodoxo. En particular, como ya hemos visto, y tal como Heidegger repite aquí, el pensamiento hegeliano del ser como resultado de la autoproducción del Espíritu es *aufgehoben*, “superado” y, al mismo tiempo, “

transformado" por la visión "trabajocéntrica" de Marx, que puede ser considerada a justo título, como la verdad y la *Vollendung* o *culminación* del paradigma hegeliano. Según la intepretación hideggeriana, "a través de esta oposición Marx permanece dentro de la metafísica de Hegel".

Para Heidegger, éste es el secreto de la dialéctica y de su fluidificación de lo real, que es pensado como movimiento incesante y nunca definitivo, como un resultado siempre recomenzado por el *Setzen* o *Poner* . El filósofo de Meßkirch, es cierto, no puede ver en Marx sino lo que ya había visto en Hegel, entendiendo, de hecho, al primero como continuador del segundo, de una manera que, más allá de las diferencias obvias y además macroscópicas, revela interesantes puntos de convergencia con la lectura que Giovanni Gentile había propuesto sobre el pensador de Tréveris[59]. Heidegger, por ejemplo, en virtud de su lectura unilateral, cuyo propósito es mostrar que Marx no es sino la realización coherente de Hegel, en sí misma carente de aspectos originales, no elucida las adquisiciones fundamentales del pensamiento de Marx, entre ellas, la categoría de *Produktionsweise* o *Modo de Producción*, ni, tampoco, la crítica de las ideologías como funciones simbólicas en las que un mundo histórico es santificado en el nivel sobrestructural.[60] La ausencia total en el pensamiento heideggeriano –sobre la que ya hemos insistido– del tema de los vínculos económicos de la producción y de las relaciones sociales se refleja, a su vez, en la incapacidad de Heidegger para comprender la importancia esencial que estos poseen en la elaboración teórica de Marx.[61] Estas son algunas de las principales limitaciones de la lectura heideggeriana del pensador del Tréveris.

d. La necesidad heideggeriana de abandonar a Marx y al idealismo

Hay un último aspecto en el que debemos centrar nuestra atención, aunque sea de forma impresionista. Lo mencionaremos simplemente porque, en sentido estricto, está fuera del ámbito de este ensayo y requeriría un estudio propio. Se trata del problema de la necesidad que tiene Heidegger de separarse definitivamente del

código idealista y marxiano para comprender plenamente la esencia de la *Technik* y reaccionar ante su mortífera influencia[62].

Como es bien sabido, Heidegger llega a la conclusión de que, para todo aquel que quiera entender la esencia de la *Technik*, el primer paso que hay que dar es descartar el sistema teórico idealista y marxiano, especialmente en lo que respecta a los dos conceptos mutuamente inervados del *Setzung* o *Poner* y de la *Subjekt-Objektivität* u Objetividad subjetiva:

> "Se trata de entender la esencia de la técnica. En mi opinión, esto no puede suceder *mientras la filosofía se mueva en el esquema de la relación sujeto-objeto* (*solange man sich philosophisch in der Subjekt-Objekt-Beziehung bewegt*). Esto significa que *la esencia de la técnica no puede entenderse sobre la base del marxismo* (*vom Marxismus aus kann das Wesen der Technik nicht verstanden werden*)".[63]

En este breve pasaje, tomado de un Coloquio que, por ironías del destino, tuvo lugar en 1969 en la televisión alemana, es decir, en el ámbito inauténtico de la técnica y de la homologación en el estado de caída del *Man sagt,* o *Se dice,* Heidegger resume su visión de Marx y del marxismo, sin poner excesivo cuidado en distinguir entre las dos dimensiones[64] (y, de hecho, precipitándose él mismo en la "tecnificización" del pensamiento estructuralmente ligada a los "ismos" sobre los que advertía en el *Humanismusbrief*[65]).

La relación sujeto y objeto concebida según el idealismo, así como la metafísica idealista de la *positio*, hacen que la técnica sea estructuralmente incomprensible. Es más, están ya desde siempre dento de su metafísica y por ello mismo están condenadas a hacerla incomprensible e insuperable. El idealismo *sui generis* de Marx, que hereda tanto la relación sujeto-objeto como la instancia de *Setzung* o *Poner*, reinterpretada como praxis, representa la cúspide de esta trágica aporía, con la consecuencia de que, según Heidegger, la técnica no puede ser entendida, ni contrastada mientras permanezca en el terreno de la metafísica idealista de Marx.

En palabras del coloquio televisivo, "la esencia de la técnica no puede entenderse a partir del marxismo", ni, aún con mayor razón, del idealismo hegeliano en el que se basa, ni, en general, "mientras la filosofía se mueva en el esquema de la relación sujeto-objeto"[66].

Este último paso puede ser leído en paralelo con otro del mismo tenor, contenido en *Sobre la cuestión del ser*, en el que Heidegger, en referencia a la dialéctica idealista, especifica que "una aproximación al "ser" que quiere nombrar al "ser", considerándolo desde la relación sujeto-objeto, no reflexiona sobre lo que ya deja excluido sin pensar de entre todo lo que merece ser preguntado"[67]. Y, en términos semejantes, en su *Nietzsche* se especifica que "la cuestión del ser como tal está fuera de la relación sujeto-objeto"[68].

Para quien quiera comprender la esencia de la *Técnica*, no hay otro camino sino aquel que, una vez ya se ha separado de la dialéctica sujeto-objetivo, recorre el camino del *andenkendes Denken*, del "pensamiento rememorativo" que, al recorrer retrospectivamente la historia de *Metaphysik* (para pensar así el ser impensado y apenas desbrozado por el pensamiento auroral de los pensadores griegos del principio) incluya en el mismo la *Vollendung* o *Culminación* técnica y, a partir de ahí, asuma la *Gelassenheit* o *Serenidad* como la única terapia momentánea, y sepa volver a ponerse en "escucha del ser"[437] (*dem Sein gehörend*) y de su velada desvelación.

En esto radica, después de todo, la naturaleza trágica del pensamiento de Marx, momento interno al proceso de culminación de la metafísica como técnica planetaria: de la cual comparte el olvido del ser y la reducción de lo existente a resultado del poner del sujeto humano, según un camino que ya anticipa la visión técnica por la cual todo se convierte en un fondo utilizable sin límites. La metafísica marxista, impregnada de la lógica de la técnica, aunque sienta el drama y aspire a remediarlo, no puede tener éxito estructuralmente: de hecho, está perdida ya de antemano toda lucha contra el hacer febril del *Gestell* o *Marco* que nazca en su propio suelo, y asimile su fundamento.

---

1. Nos limitaremos aqui a recordar estos estudios imprescindibles: B.W. Ballard, *Marxist Challanges to Heidegger on Alienation and Authenticity*, en "Man and World", n. 23 (1990), pp. 121-141; N. De Oliveira, *Heidegger, Reification and Formal Indication*, en "Comparative and Continental Philosophy", n. 4.1 (2012), pp. 35-52; G. Petrovic, *Heidegger und Marx*, en AA.VV.:, *Nachdenken über Heidegger*, Gerstenberg, Hildesheim 1980, pp. 213-231; E. Vázquez, *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1967.

2. Cfr. el fundamental L. Goldmann, *Lukács et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour*, 1973; tr. it. a cargo de E. Dorigotti Volpi, *Lukács e Heidegger. Frammenti postumi*, Bertani, Verona 1976.

3. Ver E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milán 1994; E. Ficara, *Heidegger e il problema della metafisica*, Casini, Roma 2010.
4. K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken – über Marx und Heidegger*, 1966; tr. it. *Marx e Heidegger*, Guida, Napoli 1978, p. 94.

5. "Lo que Marx, a partir de Hegel, ha reconocido en un sentido esencial y significativo como enajenación del hombre, tiene sus raíces en la *falta de patria* (*Heimatlosigkeit*) del hombre moderno [...] y por lo tanto Marx, a medida que experimenta la enajenación, alcanza una dimensión esencial de la historia, y por esta razón la concepción marxista de la historia se coloca por encima de todos los demás historiógrafos": M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, 1947, en Id, *Wegmarken*, 1976; tr. it. editado por F. Volpi, *Lettera sull'"umanismo"*, en M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milán 2008, p. 292.

6. Cfr. E. Vazquez, *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*, cit., pp. 34 ss.
7. Véase T. Rockmore, *Heidegger and French philosophy. Humanism, Antihumanism and Being,* Routledge, Londres 1995, pp. 62 ss.

8. Cfr. J. Vioulac, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger and the Achievement of Metaphysics*, PUF, París 2009, pp. 78 y ss.
9. Ver G.C. Leone, *Marx dopo de Heidegger: la rivoluzione senza soggetto*, Mimesis, Milán 2007, pp. 62 y ss.
10. Véase L.P. Hemming, *Heidegger y Marx: a Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Northwestern University Press, Evanston 2013, pp. 53 ss.
11. Cfr. D.V. Porpora, *Nonreductive Materialism and the Materialism of Marx and Heidegger*, en "Human Studies", n. 5 (1982), pp. 13-30.
12. Véase E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1949; tr. it. *Soggetto.oggetto: comento a Hegel,* Il Mulino, Bolonia 1962. Véase también G. Schulte, *Hegel oder das Bedürfnis nach Philosophie*, Olms, Hildesheim 1982. Véase también C. Esposito, *Heidegger: storia e phenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1993, p. 193: "[*en Heidegger*] nunca se trata de una simple fenomenología de la crisis, sino de una fenomenología del abandono del ser, es decir, de una consideración precisa del hacerse existencia de la verdad, del hacerse acontecimiento del ser como retracción".
13. "Verdad es para Hegel la certeza absoluta del sujeto absoluto que se conoce a sí mismo": M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, 1958, en Id., *Wegmarken*; tr. it. editado por F. Volpi, *Hegel y los griegos*, en M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 386.
14. Id, *Hegel's phenomenology of the Spirit*, Guida, 1980, p. 153: "El ser tiene en la proposición especulativa *el significado fundamental del ser-colocado".*
15. Id., *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, 1929 (*Gesamtausagabe*, Vol. 28), Klostermann, Frankfurt a.M. 1997, p. 141.
16. D.N. Basta, *Zu Heideggers Marx- Interpretation*, en AA.VV., *Heidegger. Unterwegs im Denken*, Alber, Freiburg i.B. 1984, pp. 215-238.
17. M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, cit., p. 380. Como es bien sabido, la tesis principal de *Hegel und die Griechen* es aquella según la cual los griegos son el principio y Hegel, la cima de la filosofía (cf. en ella, p. 375): por su parte, Marx y Nietzsche son desarrollos consistentes de la metafísica hegeliana de *Setzung*.

18. *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tubinga 1969, p. 63.
19. Id., *Carta sobre el "Humanismo"*, cit., p. 289.

20. Cfr. C. Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, Cornell University Press, Nueva York 2003, pp. 194-196.
21. Véase A. Bertin, *Heidegger e il marxismo*, in "Fenomenologia e società", n. 16 (1993), pp. 115-142.

22. Cfr. D. Schweickart, *Heidegger y Marx. A Framework for Dialogue*, en AA.VV., *Heidegger. El hombre y el pensador*, Precedent Publishing, Chicago 1981, pp. 229-263.
23. Cfr. D.V. Porpora, *Nonreductive Materialism and the Materialism of Marx and Heidegger*, en "Human Studies", n. 5 (1982), pp. 13-30.
24. *Marx-Engels Werke* (= *MEW*), Dietz Verlag, Berlín/DDR 1962, III, p. 533.
25. Ver G.C. Leo, *Marx dopo Heidegger: la rivoluzione senza soggetto*, cit., pp. 121 y ss.

26. Véase D. Schweickart, *Heidegger and Marx. A Framework for Dialogue*, cit., pp. 249-255.
27. Ver C. Preve,*Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Turín 2004, pp. 154 y ss.
28. Véase E. Bloch, *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*, cit., págs. 35-50.

29. Cfr. T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, in iFeffer & Simons, Edwardsville 1980, pp. 131 ss. Id, *Fichte's Idealism and Marx's Materialism* in "Man and World", vol. 8 (1975), pp. 189-206; Id, *Activity in Fichte and Marx* in "Idealistic Studies", n. 8 (1976), pp. 191-215.

30. M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, cit., p. 378. Cfr. G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996.

31. M. Heidegger, *Hegel e i Greci*, cit., p. 378.
32. Id., *Vier Seminare*, 1977; tr. it. editado por F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milán 2003, p. 122.
33. *MEW*, III, p. 533.
34. Véase F. Mora, *Martin Heidegger, la provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis, Milán 2011.
35. T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*, cit., pp. 45 ss.
36. *MEW*, I, p. 370.
37. M. Heidegger, *Seminari* cit., pp. 164 y ss.
38. *MEW*, I, p. 385
39. Sr. Heidegger, *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge*, 1949; tr. it. editado por G. Gurisatti, *Sguardo in ciò che c'è*, en M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milán 2002, pp. 178-179.
40. Véase E. Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanismo,* Guida, Nápoles 1985.
41. M. Heidegger, *Seminars,* cit., p. 164.
42. Ibíd., p. 166.
43. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*. Il Prato, Padua 2007, pp. 32-48.
44. M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo*, cit., p. 106. Cf. C. Esposito, *L'apertura della storicità en "Essere e tempo"*, Editrice Gregoriana, Padua 1982.
45. Cfr. L.P. Hemming, *Heidegger and Marx: a Productive Dialogue over the Language of Humanism*, Northwestern University Press, Evanston 2013, pp. 101 ss.
46. M. Heidegger, *Seminari*, cit., p. 122. Sobre este asunto, cfr. J. van der Meulen, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Hain, Meisenheim am Glan 1959; R.C.F. de Oliveira, *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens.Untersuchungen zu Hegel und Heidegger,* Duncker & Humblot, Berlín 1999.

47. M Heidegger, *Die Frage nach technik, 1953,*in Id. *Vorträge und Aufsäfe*, 1954, tr. It. A cargo de G. Vattimo, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, pp 62 y ss. Cfr. G. Traversa, *La "questione della tecnica" e il dialogo Marx – Heidegger,* in "Cannocchiale", nn 1-2 (1983) pp. 147 - 166
48. Ver especialmente M. Heidegger, *Gelassenheit*, 1959; tr. it. editado por C. Angelino, *L'abbandono*, Il Melangolo, Génova 1983. Ver A. Catricalà, *La Gelassenheit in Martin Heidegger*, Aracne, Roma 2009, pp. 52 y ss.
49. M. Heidegger, *Seminars,* cit., p. 122.
50. Cfr. L.P. Hemming, Hemming, *Heidegger and Marx: a Productive Dialogue over the Language of Humanism*, cit., pp. 45-52.
51. N. del T: Para Hegel, la «sustancia», que es categoría clásica de la filosofía, no es un ente prefigurado, fijo, y aún menos, objeto, material inerte; sino subjetividad consciente, activa, que carece de un ser prefigurado o previo, y que debe producir su mundo y producirse a sí misma mediante la actividad, para lo que tiene que elaborar, a la par, el saber hacer que pone en obra. El ser, la subjetividad, es una Nada –subjetiva– que, para poder existir, tiene que ponerse, autogenerando su mundo y a sí misma, mediante el hacer.
52. Véase F. Biasutti, *Il problema della storia nella filosofia di Hegel*, CLEUP, Padua 1999; J. McCarney, *Hegel on History*, Routledge, Londres 2000.
53. M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 287.
54. *Seminari*, cit. p. 172.
55. *MEW*, I, p. 385.
56. Véase K. Axelos, *Marx e Heidegger*, cit., págs. 93 y ss.
57. M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957,* cit., pp. 40-41.
58. Cfr. A. Kroner, *The Will to Technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche and Marx*, cit., pp. 62-73.
59. Ver G. Sasso, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx*, en "La Cultura", año XXXV, n. 1 (1977), pp. 33-82; U. Spirito, *Gentile e Marx*, en "Giornale Critico della Filosofia Italiana", 1947, pp. 145-166[luego en Id., *La filosofia del comunismo*, Sansoni, Florencia 1948; y, nuevamente, en Id., *Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia 1969, pp. 37-74]. Nos atrevemos a referirnos a nuestro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Il Melangolo, Génova 2013.
60. Véase G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954; tr. it. editado por E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, Mimesis, Milán 2011, 2 vol., II, p. 505-511.
61. Véase D.V. Porpora, *Nonreductive Materialism and the Materialism of Marx and Heidegger*, cit., pp. 20-23.
62. Véase R. Nigro, *Crisi e nichilsimo. Tra Marx e Heidegger* en "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'univ. di Bari", nn. 387-38 (1994-1995), pp. 165-184.
63. R. Wisser (ed.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, 1988; tr. it. *Responde. Colloquio con Heidegger*, Guida, Nápoles 1992, pp. 81-82.
64. Véase A. Bertin, *Heidegger e il marxismo*, cit., págs. 131-138.
65. Cf. M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo",* cit., p. 271: "Ya no se piensa, sino que se trata de "filosofía". Estas ocupaciones, en competencia entre sí, se ofrecen públicamente como"ismos" y tratan de superarse entre sí. El dominio de estas etiquetas no es aleatorio. Sobre todo en los tiempos modernos, se basa en la dictadura propia de la dimensión pública.
66. R. Wisser (ed.), *Risposta. Colloquio con Heidegger*, pp. 81-82.
67. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955), en Id., *Wegmarken*; tr. it. editado por F. Volpi, *La questione dell'essere*, en M. Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 357.
68. Id., *Nietzsche*, 1961; tr. it. editado por F. Volpi, Adelphi, Milán 2000, p. 693.

7
La incidencia de Marx en la génesis del Actualismo de Gentile

"Marx, repito, era y quería ser metafísico."
G. Gentile, *La Filosofia di Marx*

a. Introducción

La relación teórica entre Gentile y Marx constituye un episodio importante en la historia del pensamiento contemporáneo, no solo porque, como ya ha sido subrayado por un número nada desdeñable de intérpretes[1], los dos ensayos de Gentile fundidos en *La Filosofia di Marx* de 1899 constituyen el *medium* fundamental para la difusión, en Italia, de la imagen de Marx como "filósofo de la praxis"[2] (de Mondolfo a Gramsci). Junto a esta razón, hay otra, sobre la que la crítica verdaderamente ha insistido no siempre con igual atención: se trata del impacto que la confrontación de Gentile con Marx ha tenido en la génesis del código actualista que se plasmará en los escritos posteriores de Gentile, pero que, *in statu nascendi*, se modela en los dos textos publicados en 1899.

Sin embargo, no faltan estudios que hayan centrado la atención sobre el asunto. Por ejemplo, en la obra de Antonino Bruno, *Marxismo e idealismo italiano*.[3] Biagio De Giovanni también ha sostenido enfáticamente la necesidad de mostrar la relación entre la filosofía de la *praxis* de Marx y la génesis de la dialéctica actualista,[4] y, aunque desde una perspectiva diferente, Georges Cottier ha sondeado una propuesta interpretativa parcialmente convergente.[5] Ugo Spirito también[6] se ha referido a la necesidad de identificar en la idea marxiana del objeto como producto de un hacer, que es central en las once *Thesen,* la "llave maestra" del actualismo; el tema, aunque desde otro punto de vista, vuelve a ser tratado por Riccardo Fiorito[7], quien subraya eficazmente el doble movimiento teórico puesto en marcha por *La Filosofia di Marx* como redefinición sinérgica de Marx en términos de filósofo de la praxis y, además, como elaboración del código actualista sobre la base de la filosofía

de la praxis marxiana. Ya Antimo Negri, en su *Attualismo e marxismo*[8], había presentado el texto de 1899 como una primera definición de la dialéctica actualista mediada por el praxismo trascendental de Marx. Y, en términos aún más radicales, Carmelo Vigna llegó a argumentar que no solo el actualismo integra la *praxis* marxiana, sino que, de hecho, la filosofía de Gentile es una culminación de la de Marx.[9] Tampoco faltan, junto a estudios menos satisfactorios,[10] propuestas interpretativas que, si bien niegan incondicionalmente el impacto del pensamiento marxista en la génesis de la reforma actualista, tienen sin embargo el mérito de plantear la cuestión de manera seria: así, por ejemplo, Domenico Losurdo[11] y, desde una perspectiva completamente diferente, Gennaro Sasso[12].

En este trabajo no pretendemos examinar todas las interpretaciones que se han propuesto sobre la relación entre Marx y el Gentile; el objetivo que proponemos es, más bien, el intento de esbozar una línea interpretativa nuestra que tenga en cuenta las ya existentes (y que se mida directamente con las lecturas que, en nuestra opinión, han aportado una contribución particularmente significativa al tema), y que al mismo tiempo intente elucidar el impacto que ejerce la filosofía de la *praxis* marxiana sobre la génesis del actualismo. La tesis que pretendemos sostener puede ser formulada de la siguiente manera: el actualismo se configura como una *reforma praxí*stica *de la dialéctica hegeliana* o, si se prefiere, como una redefinición de la dialéctica de Hegel mediada por la filosofía de la praxis de Marx. En tal horizonte de sentido, se trata de desarrollar la feliz intuición de Ugo Spirito, quien ha sostenido que “en la praxis hay ya una cierta semilla del acto puro. La llave maestra es ésta misma”,[13] hasta el punto de que la confrontación de Gentile con Marx parece, a veces, ser una autodefinición temprana del código actualista.

b. Filosofía de la praxis: el Marx de Gentile

Vigna ha sostenido que *La Filosofia di Marx* se caracteriza por la tendencia de Gentile a “proyectar su propia concepción filosófica en el texto de Marx”,[14] en la medida en que la lectura de la filosofía de la praxis marxiana está fuertemente condicionada por el sistema

idealista gentiliano. Esto, sin embargo, no debe llevarnos a pasar por alto que, en 1899, la concepción filosófica gentiliana, lejos de estar ya formada, se está constituyendo en pugna con el praxismo trascendental marxista.

En términos semejantes, De Giovanni ha mostrado “hasta qué punto, en *La Filosofia di Marx* está ya comprendida *in nuce* la totalidad de la filosofía de Gentile, que, por tanto, en cierta medida se configura en contacto con esa crítica”.[15] la cual integra la praxis como fundamento de toda la realidad, tema exquisitamente idealista, que Marx ha elaborado en una forma tanto más radical cuanto más oculta, haciendo coexistir ambiguamente el código idealista que entiende lo real como el resultado de un hacer con una perspectiva materialista.

Es como si, al medirse a sí mismo con Marx, Gentile se hubiera apoderado por primera vez, en forma completa, de esa idea de realidad como resultado de un hacer, de ese concepto de acción en acto como fuerza creadora de la realidad, que, con el tiempo, se convertirá en la clave de la investigación actualista y, también, de su reforma de la dialéctica hegeliana. En el modo mismo en que Gentile esboza las características del pensamiento marxiano y de la primacía que en él posee la *praxis*, es legítimo ver, en perspectiva, los rasgos fundamentales del actualismo.

Del Noce radicaliza esta perspectiva, y se atreve, incluso, a sostener que *La Filosofia di Marx* está salpicada de pasajes en los que parece que Gentile comenta el texto marxiano, pero que se debería tratar de extraer la conclusión de que, en los mismos, el pensador del actualismo “exponga un pensamiento que él cree que es común, y desarrolle libremente las ideas de Marx con las suyas propias”.[16] A este respecto, conviene recordar la curiosa y fructífera paradoja de Georges Cottier: en su ensayo de 1961 sobre *Giovanni Gentile et le marxisme,*[17] interpreta *La Filosofia di Marx* refiriéndose continuamente al concepto de “acto puro”, ¡que en 1899 ni siquiera había sido tematizado todavía! Esta es una paradoja fértil, porque en efecto, en *La Filosofia di Marx* hay que ver el momento genético de la dialéctica actualista como consecuencia de su confrontación con la *praxis* marxiana.

Con respecto al *Auseinandersetzung,* o *Debate,* con Marx, se puede argumentar, por lo tanto, con De Giovanni, que "el praxismo de Gentile encuentra su primera determinación en esta confrontación",[18] a condición, sin embargo, de que este último se entienda en su alcance real. Es, en efecto, una confrontación que no es lineal, caracterizada por una tendencia en la que elogios y críticas severas se suceden y en la que la praxis es descubierta como el corazón de un sistema metafísico que debe ser purificado tanto de sus exageraciones en el sentido social, como de su contradictoria adhesión nominal a un materialismo que la propia praxis hace imposible.

El Marx aprobado por Gentile es ya, según lo sugerido por Tosel[19], un "Marx actualista", para el que la realidad –toda realidad– solo se da a través de la praxis que la pone concretamente y que hace que el sujeto y el objeto subsistan en unidad, mientras que el sometido a crítica es un Marx todavía envuelto aún en la concepción materialista feuerbachiana y en la abstracta distinción entre sujeto y objeto[20]. La inversión de Hegel operada por Marx es nuevamente vuelta a realizar, *mutatis mutandis*, en este original vuelco de Marx por parte de Gentile.

Es cierto que para Gentile, como para Croce, la confrontación con Marx y con el marxismo, a caballo entre los siglos XIX y XX, se configura esencialmente como un problema filosófico por completo desligado de las cuestiones sociales, contra las cuales, de hecho, el pensador siciliano se posiciona ya desde el inicio de su ensayo reivindicando su marginalidad con respecto a los problemas de orden puramente filosófico. En una importante carta del 26 de agosto de 1899 dirigida a Croce, Gentile escribe abiertamente que su principal interés es estudiar a Marx "tal cual era: no solo como historiador y político, sino también como filósofo".[21]

Dejemos de lado –ya que exigiría un tratamiento aparte– el problema de la *Wirkungsgeschichte* [*Historia efectiva*] de la lectura gentiliana de Marx durante el siglo XX (es superfluo recordar, por otra parte, que si en Italia el pensador de Tréveris era percibido como un filósofo de la *praxis*, esto dependía en gran medida de la interpretación actualista[22]). Detengámonos, en cambio, en el texto de Gentile. Indudablemente, lleva razón Spirito cuando afirma que

Gentile se aproxima a Marx con fortísimos prejuicios y con "hostilidad preconcebida",[23] determinada, en el *côté* político, por la indiferencia hacia los problemas sociales centrales en el análisis marxiano y, en el *côté* más propiamente filosófico, por la adhesión integral al código idealista con la consiguiente condena de cualquier otra filosofía ("una de las desviaciones más desafortunadas del pensamiento hegeliano",[24] así es tachado el pensamiento de Marx en el primer ensayo).

Y sin embargo, más allá de los prejuicios, la confrontación con el pensador de Tréveris no carece de consecuencias, ni se resuelve en una condena *tout court* de su código filosófico. La paradoja del estudio de Gentile está totalmente encerrada en el hecho de que, por un lado, Marx es investigado con un prejuicio muy fuerte y, por otro lado, precisamente este prejuicio, ligado, como se ha dicho, a la indiferencia a los problemas sociales, permite a Gentile enriquecer el componente puramente metafísico de la reflexión de Marx, sin descartarlo como a un mero sociólogo o como a un puro positivista carente de interés. Para Gentile, el núcleo metafísico se revela así como la auténtica piedra angular de la concepción marxiana, que puede ser asumida e integrada –ésta es la cuestión– también independientemente de la atención concreta que se preste a la visión social y política de Marx: éste de hecho "fue también un verdadero filósofo que, debido a los estudios particulares y a las condiciones de los tiempos, se convirtió en revolucionario. Había sido filósofo antes de ser revolucionario".[25] Y de nuevo, en términos parecidos: "Marx, repito, era y quería ser metafísico".[26] El Marx descubierto y valorado por Gentile no es solo un filósofo metafísico, sino, lo que es más importante, un capítulo –aunque repleto de aporías y contradicciones internas– del idealismo alemán (un Marx "idealista nato",[27] según la fórmula de Gentile): idealista es su concepto de praxis (así consta en el segundo ensayo de *La Filosofia di Marx*), así como idealista es la intuición misma del llamado "materialismo histórico", en el que la materia coincide con la historia, que es, por su naturaleza, no–materia, es decir devenir, praxis que se objetiva en el tiempo (así consta en el primer ensayo).

Como señaló Riccardo Fiorito, "para Gentile, no obstante todo cuanto él ha afirmado al respecto, el pensamiento de Marx es

esencialmente filosófico, ni histórico ni económico, y puede ser conocido prácticamente sin recurrir a las obras económico-sociológicas de madurez".[28] Aquí reside la *grandeza* y, al mismo tiempo, el *límite* de la lectura de Gentile, que comprende y valora el núcleo filosófico del pensamiento marxiano pero, para hacerlo, debe liquidar la relación simbiótica que tiene con la dimensión socio-política (modos de producción, ideologías, etc...).

De ahí, precisamente, el carácter a veces paradójico de *La Filosofia di Marx*, un texto que entreteje las alabanzas de Marx, devolviéndolo a la corriente principal del idealismo alemán, y que, a la vez, de una manera diametralmente opuesta, somete al pensador de Tréveris a un constante alegato por haber calificado como materialista el propio idealismo de la praxis y por dado aliento a una tradición de pensamiento que olvida el problema metafísico, se degrada en mero sociologismo, en simple atención a problemas sociales carentes de fundamento metafísico (y, lo que es más, a la desestimación explícita de la metafísica). Como bien sugirió Sasso, "el nuevo materialismo resultó ser parte o momento integrante del gran movimiento idealista: en cuyo marco no solo debía ser interpretado, sino también, eventualmente, ser enmendado".[29]

La ambigüedad del juicio Gentile, por lo demás, es por entero correlativa de la ambivalencia del pensamiento de Marx, que en las *Thesen*, lo mismo que en otros escritos, fluctúa perpetuamente entre el idealismo y el materialismo: La primera de las *Thesen*, por ejemplo, se configura como una crítica del materialismo feuerbachiano por ser un dogmatismo que acepta el mundo en su inerte y estática coseidad, al concebir al objeto como un *Objekt*, como una realidad dada con prescindencia del sujeto, que es percibida por éste pasivamente en la intuición. Al anticipar todo lo que se aclarará en la novena de las *Thesen*, lo feuerbachiano coincide, para Marx, con el "*materialismo intuitivo* (*anschauender Materialismus*), es decir, el materialismo que no concibe el mundo sensible como *actividad práctica* (*praktische Tätigkeit*)" y que no piensa en el objeto como *Gegenstand*, como resultado del poner práctico. Por esta razón, y de nuevo según la sintaxis de la primera de las *Thesen*, es mérito del idealismo haber llamado la atención sobre ese *tätige Seite* o *lado práctico,* alejado de las perspectivas

materialistas à *la* Feuerbach. La tarea que Marx se propone es combinar el idealismo y su visión práctica con un materialismo de la praxis revolucionaria capaz de derribar el orden existente.

El actualismo tratará de superar estas ambivalencias disolviendo la realidad en tanto que tal, en la acción,[30] y desarrollando el discurso de Marx hasta el final, sin el mantenimiento ambivalente de una supuesta objetividad dada. En este sentido, tal como sugiere Vigna, “en el horizonte de la inmanencia absoluta, la verdad de Marx es Gentile”[31]. En términos similares, Del Noce ha calificado expresamente al actualismo como “‘realización plena del marxismo”.[32]

Debido a la propia ambigüedad estructural del pensamiento marxiano, la oscilación de juicio que recorre *La Filosofia di Marx* se manifiesta del modo más claro en el contraste entre el prefacio del libro, en el que Gentile recurre a juicios severos y, a veces, despreciativos, y el texto de los dos ensayos, que contienen páginas “que tienen el calor del entusiasmo”,[33] y que siempre insiten en la “reivindicación del idealismo de de Marx”.[34] Se podría decir, en efecto, que Marx es saludado con un entusiasmo tanto mayor cuanto más se deja llevar el pensador de Tréveris al cauce hegeliano: en este sentido, y según Spirito, habría “consenso con un Marx que ya está en Hegel”. En el fondo, Gentile no concede a Marx nada que supere el idealismo hegeliano”.[35]

Tal consideración, sin embargo, pasa por alto un aspecto decisivo: es una pura verdad que Gentile valora el *côté* hegeliano de Marx, pero, al mismo tiempo, en el idealismo de Marx identifica un elemento –la praxis– que se desarrolla en el pensador de Tréveris de una manera mucho más radical que en Hegel y que, en el futuro, constituirá el secreto de la reforma actualista de la dialéctica hegeliana. Gentile, de hecho, descubre en el pensador de Tréveris una enfatización de la *praxis* que si, por un lado, se remite al idealismo como su fuente secreta (al ser el concepto de realidad como producto de un hacer “en el idealismo tan antiguo como el idealismo mismo, de hecho nacido a la vez que él”),[36] por otra parte parece presentarse, en Marx, en una forma que, por su radicalidad y énfasis, va mucho más allá del horizonte de Hegel.

En este horizonte de sentido, resulta posible comprender tanto el desarrollo de *La Filosofia di Marx* como, en perspectiva, su incidencia en la formación de la dialéctica actualista. Los dos escritos que componen *La Filosofia di Marx* parecen autónomos, y en parte, efectivamente, lo son: como es bien sabido, *Una critica del materialismo storico* investiga sobre la filosofía de la historia, mientras que *La Filosofia della prassi* centra su investigación sobre la filosofía de la *praxis*. Se trata de dos problemas que solo son aparentemente diferentes, si consideramos que Gentile identifica la *praxis* como el corazón metafísico de la filosofía marxiana, "el diseño de todo un nuevo sistema especulativo",[37] a cuya luz –este es el punto– interpreta también la *Geschichtsphilosophie* o *Filosofía de la historia* marxiana como praxis que se objetiva en la historia según el orden no predeterminable de la libertad. El segundo escrito presenta entonces una solución a los problemas planteados por el primero, e identifica la praxis libre como el secreto de la filosofía de la historia de Marx: como sugiere Sasso, los dos escritos sobre Marx "están dirigidos a reivindicar el marxismo como filosofía"[38] y esto constituye sobre todo su factor unificador.

En Marx, la *praxis* se convierte en el fundamento absoluto de la realidad en su incesante devenir, es decir, en sus configuraciones históricas concretas, consideradas éstas como el resultado nunca definitivo de la praxis objetivada (la acción considerada no en acto, sino como resultado de sí misma). El *rasgo de unión entre* los dos ensayos radica, precisamente, en el descubrimiento de que "sin praxis no hay historia, y la praxis puede ser entendida de manera racional solo a la luz de la dialéctica",[39] y por lo tanto, del idealismo.

Esta es, según Gentile, la gran intuición de Marx, a la cual el pensador de Tréveris no logra permanecer constantemente fiel y de la cual no comprende, en el fondo, plenamente, su alcance, ni su caraterización (al confundirla con una perspectiva "materialista" y, por lo tanto, al no darse cuenta de la mutua exclusión entre materialismo y praxis). En palabras con las que Gentile se refiere a Marx: "La realidad, por lo tanto, según él, es una producción subjetiva del hombre; producción, sin embargo, de la actividad sensorial".[40] La paradoja de tal concepción es flagrante, y ya nos hemos referido a ello: por un lado, ésta reconoce la praxis como

fundamento de la realidad (entendida esta misma como praxis objetivada) y luego, por otro, de manera contradictoria, ve la praxis como limitada al mundo sensible, y olvida la gran adquisición del idealismo (el pensamiento como acción que pone sujeto y objeto en su relación de identidad y oposición). Lo que Gentile descubre es, entonces, un *Marx paradójico*, que quería establecer el materialismo sobre una nueva base e, inconscientemente, arriba al territorio del idealismo de Fichte y Hegel.

Como señala Spirito, en el segundo ensayo de Gentile, precisamente como consecuencia de su tematización de una praxis cosmogónica e incondicionada que vuelve a presentar de forma quizás aún más radical el núcleo central de la visión idealista del mundo, “Marx alcanza el nivel de la más alta tradición especulativa”[41] y se nos presenta como un “idealista nato” formado en la escuela de Kant, Fichte y Hegel.[42] También para Marx la realidad es producción subjetiva, práctica del hombre, es el resultado de un poner sin el cual no podría existir, ni ser pensada. Una vez más, sujeto y objeto no existen como simples presencias autónomas ubicadas en diferentes espacios ontológicos, sino que, por el contrario, se encuentran en una relacion inescindible de recíproca mediación que es posible debido a la “praxis que se subvierte”, según la errónea traducción que hace el Gentile de la *Praxis umwälzende* o *Praxis Transformadora,* en referencia a la idea del “objeto intrínsecamente ligado a la actividad humana, que se va desarrollando en un proceso paralelo al proceso de su desarrollo”.[43]

La traducción de Gentile es errónea y, lo que no es menos importante, plantea cuestiones teóricas de gran importancia. Según Gentile, de hecho, por “praxis invertida” se entiende “praxis que se pone al revés”, en referencia a la circularidad entre pensamiento y acción propia de la reflexión de Marx; circularidad tal que, según Gentile, “la praxis que tenía como principio, el sujeto y como término, el objeto, se subvierte, volviendo del objeto (principio) al sujeto (término)”.[44] Para Gentile, el mérito de Marx consiste entonces en criticar el materialismo tradicional (feuerbachiano), y concebir el objeto no como un dato, sino como un proceso, intrínsecamente ligado a la actividad humana (según la línea idealista). Es la acción la que produce y modifica el objeto, que, a su

vez, también viene a modificar el sujeto, de modo que a partir del efecto se convierte en “causa de la causa”. En esto consiste la susodicha “inversión de la praxis”, según la traducción de Gentile: “Marx –escribe Gentile– señaló que la coincidencia de la variación de las circunstancias y de la actividad humana puede concebirse y explicarse racionalmente solo como una praxis de inversión (*nur als umwälzende Praxis*)”.[45].

El objeto es producido por la actividad humana, es el sujeto mismo que se objetiva a sí mismo a través de la acción: por esta razón, las *Thesen* descartan como “cuestión escolástica” cualquier pregunta sobre el mero conocimiento de la objetividad dada, ya que la teoría misma –así consta en la segunda tesis sobre Feuerbach– es una *praktische Frage* [*Cuestión práctica*], un hacer activo con el que la actividad del pensamiento pone el objeto tal como se conoce (en palabras de Gentile, “el concepto del conocer como hacer”[46] y la “praxis que es, a la vez, hacer y conocer”[47]).

¿Cómo no ver en esta interpretacion de la *praxis* marxiana la teoría gentiliana del acto puro *in statu nascendi*? Marx no aparece, en el análisis de Gentile, como un simple adversario mediante cuya crítica él puede modelar, de manera contrastativa, su propio perfil teórico; por el contrario, el pensador de Tréveris, cuyos malentendidos, errores y contradicciones no duda en señalar Gentile, es adoptado como un maestro en lo que se refiere al carácter no objetivo del objeto, a su auténtica naturaleza de ser el resultado del hacer humano: es ésta una idea nodal del idealismo, ciertamente (y la que, precisamente, muestra a Gentile la naturaleza idealista de la reflexión marxiana), pero solo a partir de la confrontación con Marx se convierte en el núcleo constante del pensamiento del acto puro. Como sugiere Spirito, “en estas afirmaciones está el motivo fundamental del actualismo y en particular de su concepción de la vida política: un motivo que se repetirá continuamente en las páginas de los Gentile hasta su muerte”.[48]

c. La reforma praxística de la dialéctica hegeliana

Marx es, a todos los efectos, el *medium* que pone a Gentile en el camino de la futura reforma actualista de la dialéctica de Hegel; que

es, en su estructura más profunda, una *reforma praxística*, que pretende desarrollar la filosofía de Hegel liberándola de los residuos de esa "dialéctica de lo pensado" que todavía la habitan contradictoriamente. Según Gentile, como sabemos, Hegel no habría sido capaz de pensar coherentemente el devenir, y se mantiene, al menos en parte, enredado en esa metafísica que –y en esto coincide con el materialismo– asume su propio objeto como distinto y preexistente con respecto al pensamiento que lo piensa y, pensando en él, lo pone, es decir, como preexistente al "pensamiento de la realidad que él mismo realiza al pensar".[49]

Siguiendo los pasos de Spaventa, Gentile rechaza la perspectiva de Hegel, que pone las ideas, por así decirlo, frente al pensamiento que las piensa ("conceptos abstractos y por lo tanto inmóviles"), y concibe así la identidad de pensamiento y ser todavía una forma demasiado estática[50]: se trata de un error, porque, de esta manera, el pensamiento mismo se vuelve objetivo con respecto a una actividad que es la contemplación del pensamiento mismo. Pero el pensamiento, no menos que la conciencia del pensamiento, nunca es objetivable, porque es pensamiento en cuanto pensante (acto en acto de pensar), es decir, en cuanto autoponerse a sí mismo con absoluta libertad. Objetivarlo equivale a entenderlo como "pensado", es decir, como objeto de sí mismo, olvidando el acto que, al pensarlo, lo pone como objeto en el acto del pensamiento que lo piensa en acto. Así, en la *Teoria generale dello spirito come atto puro:*

> "El punto de vista trascendental es el que se capta en la realidad de nuestro pensamiento cuando el pensamiento se considera no como un acto realizado, sino como *acto en acto*. Un acto que no puede ser trascendido en absoluto, porque es nuestra propia subjetividad, es decir, nosotros mismos; un acto que nunca y de ninguna manera puede ser objetivado".[51]

La "dialéctica del pensar" sobre la que se basa el logos concreto del actualismo reforma praxísticamente la dialéctica de Hegel,[52] porque considera, fichteanamente,[53] la idea como acto en acto, y más precisamente como acto del pensamiento que pone, a la vez, el sujeto y el objeto en una unidad indisoluble, dado que el pensamiento es "acto del pensar, donde se constituye lo pensado".[54]

El objeto (lo “pensado”) nunca existe como presupuesto del pensamiento que lo piensa y que, en el acto de pensarlo, lo pone ante sí, contraponiéndolo. El ser es pensamiento, pero en el sentido de que el ser se da siempre y solo «en el acto en acto» del pensamiento pensante.

Todo lo que es, lo es en virtud del acto siempre en renovación del pensamiento que lo pone: la multiplicidad de los objetos pensados se resuelve, así, en la unidad del acto que, pensándolos, los pone; allí donde, sin embargo, la “dialéctica de lo pensado”, en tanto que hija del logos abstracto, incurre en el error de la concepción de la realidad como presupuesto del pensamiento y no como posición suya en acto (o, según la gramática gentiliana, el objeto pensado como “ eterno presupuesto del Yo”). El error del logos abstracto radica, precisamente, en entender el objeto como momento considerado en su pura abstracción, olvidando la concreción del acto en acto que lo opone, al contraponerlo al objeto. Escribe Gentile:

> “Este es el punto firme al que se adhiere el idealismo actualista. La única realidad sólida que me es dado afirmar, y con la que, por lo tanto, debe estar vinculada toda realidad que yo pueda pensar, es la que piensa; la cual se realiza y es, por tanto, una realidad, solo en el acto que se piensa. Por lo tanto, la inmanencia de todo lo pensable al acto de pensar; o, *tout court,* al acto; puesto que, por todo cuanto se ha dicho, actual, no lo es sino el pensar en acto; y todo lo que se puede pensar como diferente de este acto, se actúa en concreto en cuanto que es inmanente al acto mismo”.[55]

El idealismo actualista, por lo tanto, como corrección praxística –por medio de Marx– de la aún demasiado escasamente dinámica identidad hegeliana de ser y pensar: el actualismo, en efecto, que parte del carácter autoanalizador del Yo fichteano (*id quod in se et per se concipitur* o, *aquello que es concebido en sí y para sí*), “no conoce ni idea ni pensamiento, que no sea el acto del espíritu; el acto, por supuesto, no ya hipostatizado y especulado, sino realizado, y, por así decir, acto en acto”,[56] con respecto al cual el objeto –lo pensado– es el resultado, que existe en la forma de la objetivación del acto en acto del sujeto. Sujeto y objeto no

preexisten a la acción en acto que los pone en relación haciendo de uno el sujeto del objeto y del otro el objeto del sujeto, según aquel tema que, como hemos visto, Gentile identifica como el corazón del concepto marxiano de la *praxis*.

De ahí, precisamente, según Gentile, la contraposicion entre el verdadero conocer, que aborda lo conocido en el acto mismo del conocer (lo pensado y pensar unidos en el acto del pensamiento), y el falso conocer (realismo, objetivismo, cientificismo, materialismo, etc.), que preserva lo conocido como objeto presupuesto y anterior al acto del conocer: el primero es la actuación de la libertad del sujeto como libre artífice de su mundo, el segundo, por el contrario, es negación de tal libertad, ya que admite la existencia de un objeto dado, de un obstáculo infranqueable para la acción del hombre, que está llamado a ser registrado pasivamente. El objeto concebido en forma separada del sujeto que lo piensa actualmente es una mera abstracción, que existe, también ella, únicamente en el acto del pensar que, pensándola, la pone.

Que sea lícito hablar de la incidencia de la *praxis* marxiana sobre la constitución del actualismo, se hace evidente en cuanto se considera que, en la undécima de las *Thesen,* son considerados como adversarios tanto el materialismo de la facticidad à *la* Feuerbach como el idealismo puramente contemplativo (la "dialéctica del pensamiento"), es decir, los dos grandes ídolos polémicos frente a los cuales Gentile dibujará el perfil del actualismo. ¿Y no es la *praxis*, la acción que siempre crea y transforma la realidad desde el principio, la manera particular en que Marx supera y, al mismo tiempo, realiza ambas en una figura conceptual superior (el objeto como sujeto considerado no como una actividad demiúrgica sino como resultado de dicha actividad)?

Este punto queda claro en *El Acto de Pensar como Acto Puro*, de 1912, el "manifiesto de la doctrina actualista",[57] en el que la metafísica actualista se codifica como una unidad de ser y pensar en el eterno proceso del espíritu creador que pone, pensándola, la identidad de ser y pensar: esta metafísica se basa en una asunción de la acción como primer fundamento que, como se ha sugerido, se centra en la "unidad inseparable de teoría y praxis que Marx ya había sometido a reflexión".[58] Más allá de las ambigüedades que

atraviesan el pensamiento de Marx y que se reflejan en el juicio ambivalente que sobre él formula Gentile, el aspecto que la *praxis* marxiana revela al pensador del acto puro en su forma más clara es la necesidad de tomar como forma principal la actividad, "y la actividad que no hace la broma, en algún momento, de bloquearse tal como se atasca un vehículo mecánico".[59]

Hay, en este sentido, un pasaje de *La Filosofia di Marx* en el que Gentile, reconociendo la identidad del concepto marxista de praxis con el idealista, también revela, en perspectiva, la identidad de su propio acto en acción con la visión marxista de la acción: de hecho –escribe Gentile– "el concepto de la praxis que se invoca sigue siendo ese. No sufre crítica o corrección".[60] *La Filosofia di Marx* está salpicada de comentarios sobre la filosofía de la *praxis* de Marx que revelan, al mismo tiempo, el modelado gentiliano del código actualista: para Marx, de hecho, "el objeto es un producto del sujeto",[61] y la práctica se configura como "energía productiva del objeto"[62]. Es más, el objeto "está siendo hecho en virtud del sujeto".[63] Se trata de consideraciones que, si se abstraen del contexto en el que se insertan, y por lo tanto si no se consideran como meros análisis de la filosofía marxiana, pueden ser fácilmente asumidas como definiciones de la esencia misma de la dialéctica actualista.

Coincidimos, por tanto, con Antimo Negri cuando sostiene que "sin la praxis marxiana, es decir, sin el momento particular de la interpretación de Hegel representado por Marx, no habríamos llegado al descubrimiento del acto"[64] como superación de los polos aparentemente opuestos y, en verdad, secretamente complementarios, del materialismo y de la metafísica tradicional (formas, ambas, tal como se decía, de la "dialéctica de lo pensado"). Según la preciosa sugerencia de Negri, a través de la reforma de la dialéctica hegeliana, el pensador de Stuttgart es reformado mediante el recurso a Marx: el idealismo se convierte así en actualismo, *id est* en una concepción centrada en la idea de "una actividad mental en virtud de la cual la unidad de sujeto y objeto, en lugar de quedar dormida como un hecho consumado, se dinamiza en un proceso constante de unificación de los mismos términos".[65] *Das Werden*, el "devenir" que Hegel había apagado en forma de *ein*

ruhiges Resultat,o *un tranquilo resultado,* asume ahora el estatus de esencia del nuevo idealismo actualista, en el que *verum et fieri converturtur* o *lo verdadero y el hacer son equiparables*.

A este respecto, no se nos debe escapar que el adversario de las *Thesen* marxianas y el de la reforma actualista gentiliana es, esencialmente, el mismo: el "sustancialismo", el objetivismo dogmático (tanto materialista como espiritualista) y la "filosofía del universo sin el hombre",[66] que presupone lo pensado como anterior al pensar y que, *ipso facto*, olvida la acción como *medium* entre sujeto y objeto, entendiéndolos erróneamente como simples presencias originariamente no relacionadas y llamadas a corresponder en la forma de la *adaequatio* de la primera a la segunda. Son, precisamente, "los mismos peligros identificados por Marx: el concepto de praxis combate el primero; la consecuente inversión de la dialéctica combate el segundo".[67]

Como señaló Negri, Gentile "podrá hacer suyo silenciosamente el concepto marxiano, injertándolo primero en la temática del acto y luego teorizándolo de forma original en la doctrina del sentimiento",[68] tal como es desarrollada especialmente en la *Filosofia dell´arte*. El actualismo, por tanto, como apropiacion de la filosofía de la *praxis* marxiana, una vez ésta es despojada de su acento social: una filosofía de la praxis sin proletariado, se podría decir; un trascendentalismo de la acción que puede apropiarse de Marx porque identifica en él correctamente la filiación sustancial de la tradición idealista y, en este caso, de la perspectiva fichteana del acto como lugar de identidad y oposición de sujeto y objeto.

Esto debería llevarnos a reflexionar sobre aquellos que, como Losurdo, persisten en afirmar, refiriéndose a Gentile, que "su categoría de praxis no se remite a Marx".[69] No podemos aceptar la posición que Losurdo adopta en apoyo de su tesis, es decir, que la doctrina gentiliana del acto es una forma transfigurada de praxis, una autopraxis que se configura como una acción del sujeto replegado sobre sí mismo, una acción *in interiore homine*, próxima a Blondel más que a Marx. En buena compañía con un gran número de intérpretes, Losurdo está convencido de que el concepto de acción en Gentile y en el idealismo, por un lado, y en Marx y en el marxismo, por otro, se refiere a campos semánticos completamente

heterogéneos. Y, sin embargo, de esta manera olvidamos que en Gentile el acto no es simplemente una cuestión gnoseológica o espiritual confinada a la conciencia del individuo aislado del mundo, sino que es más bien el fundamento de la realidad en toda su determinación, y se configura, en consecuencia, también como una acción concreta, como una actividad que se despliega en la historia concreta de la humanidad: Así, en la crepuscular *Genesi e strutura della società* y así también en los *Fondamenti della filosofia del diritto*, con su codificación del mundo histórico objetivo como resultado de la praxis objetivada (la "voluntad deseada" en contraposición a la "voluntad deseante"). Fiorito, que rechaza la tesis de Spirito sobre el actualismo como hijo legítimo del praxismo trascendental marxiano,[70] tiene el mérito de haber detectado, aunque solo en algunos indicios, la relectura implícita en el sentido fichteano que hace Gentile del concepto marxiano de praxis, hasta el punto de que se vuelve legítimo "captar en el concepto de 'praxis' el sentido de una dinamicidad casi fichteana de la actividad espiritual, que ya preludia plenamente la futura 'filosofía del acto puro'".[71]

En la *ingens silva* de los estudios dedicados a la relación de Gentile con Marx y sus sucesores, fue sobre todo Negri quien elucidó convincentemente –tal como hemos visto– la incidencia, sobre la génesis del actualismo, de la *praxis* como una actividad que no presupone nada y lo pone todo, así como las razones profundas –más allá del ya mencionado problema de la "cuestión social"– de la oscilación perpetua del juicio de Gentile sobre Marx en los dos ensayos dedicados a él.

Marx descubre la praxis como fundamento absoluto de la objetividad (convirtiéndose, en perspectiva, en precursor de la "dialéctica del pensar"), y luego vuelve a caer, contradictoriamente, en el materialismo –tumba de la acción– cuando, aquí y allá, deja emerger el lado únicamente sensible de la *praxis*, como si ésta operase en un mundo que la preexistiese (aquí están las raíces del "desafortunado desvío" respecto de Hegel). En este sentido, según el estudio de Gentile "Marx aparece como un materialista inconsecuente, ya que el materialismo niega la praxis, y la praxis niega el materialismo".[72] La verdad de Marx –el descubrimiento de la

praxis como la base del nexo sujeto-objetivo– es fuertemente contradicha por la persistencia, en la perspectiva marxiana, por la asunción de la facticidad natural del objeto, y es en cambio mérito de Hegel haberla eliminado a favor de la conciencia pensante. De esta manera, el actualismo puede presentarse efectivamente como la culminación del praxismo marxista.

La intención que animará la empresa del actualismo podrá, entonces, ser plausiblemente resumida en el intento de corregir a Hegel con Marx y a Marx con Hegel. En palabras de Sasso, "el de Marx, le parecía ser, a Gentile, un materialismo contradicho por el idealismo y un idealismo contradicho por el materialismo",[73] de lo que se concluía, por consiguiente, la necesidad –objetivo teórico secreto del actualismo *in statu nascendi*– de reformar a Hegel a través del código de la *praxis* marxiana, enmendado, a su vez, mediante el idealismo hegeliano.

Por un lado, se tratará de reformar la dialéctica hegeliana modificándola en un sentido praxista con Marx (mostrando el pensar como una actividad poniente, que resuelve en el acto del pensar la objetividad de lo real); y, por otro, de elevar la categoría de praxis, que Marx parece querer aplicar ambiguamente solo al mundo sensible, a fundamento ontológico-metafísico de la realidad, transponiéndola a un nivel que, con Hegel, encuentra en el pensamiento su *locus naturalis.*

Si esta es la influencia real ejercida por el praxismo marxiano en la maduración del actualismo, es necesario cuestionar fuertemente la idea –comúnmente aceptada por los intérpretes– de que, para Gentile, Marx sería un interés meramente ocasional. Si bien es cierto que el pensador siciliano no dedicará más estudios monográficos a Marx, que, además, en obras posteriores de Gentile aparecerá rara vez y casi siempre solo de pasada, no es lícito asumir este hecho como prueba incontrovertible del carácter efímero y desprovisto de consecuencias de esa relación. Hay tres aspectos que sustentan nuestra tesis y, además, muestran cómo el propio Gentile, hasta cierto punto, era consciente de la incidencia del praxismo de Marx para la génesis de su pensamiento.

El primer punto se refiere a una declaración de Gentile, fechada en 1900 y contenida en su *Introducción* a los *Scritti filosofici* de

Spaventa, editados por él. Al identificar el carácter de la contribución spaventiana a la sistematización de la teoría idealista del conocer como acción, Gentile muestra que esta doctrina encuentra un desarrollo fecundo en el pensamiento de Marx y en su descubrimiento de la *praxis*. Se trata –explica Gentile– de "una de las ideas más profundas de uno de los epígonos alemanes más célebres del filósofo de Stuttgart, ciertamente desconocida, a este respecto, por Spaventa: Karl Marx".[74] Gentile se mide con Marx porque en él –insertado sólidamente en el lecho de la tradición idealista– identifica un momento importante en el desarrollo de la línea que, al identificar el acto como fundamento de la realidad, encontrará su realización plena en la dialéctica actualista.

El segundo de los aspectos antes enunciados tiene que ver con otra afirmación de Gentile, contenida en la reedición de 1936 de *La Filosofia di Marx*, publicada casi cuarenta años después de la primera edición, debido a fervorosas peticiones por parte del público. Escribe Gentile en el prefacio:

> "He vuelto a oír aquí y allá voces que nunca he olvidado, y algo fundamental en lo que todavía me reconozco, y en lo que otro quizá podrá reconocer, incluso mejor que yo mismo, los primeros gérmenes de pensamientos madurados más tarde.[75]

Aunque Gentile advierte que el texto de 1899 ya estaba irremediablemente lejos debido a los problemas en él afrontados y a las soluciones propuestas, no duda en identificar algunos elementos que aún considera válidos, sugerencias que, no obstante el tiempo transcurrido, bien podrían ser tomadas como los "primeros gérmenes" de la maduración de la dialéctica actualista. El propio Gentile, por tanto, corrobora nuestra tesis sobre la necesidad de ir en busca, explorando las páginas del texto sobre Marx, del desarrollo futuro de la teoría del acto, de los "pensamientos madurados más tarde" a los que alude el prefacio.

Tampoco debe sorprender, entonces, que en 1918, en *Politica e Filosofia*, publicado en el primer número de la revista "Politica", Gentile mostrara abiertamente la cercanía entre el actualismo y la filosofía de la praxis marxiana en tanto que inspiradora directa suya. En su obra de 1918, el pensador del actualismo distingue solo dos modelos de filosofía: el realista (que presupone la realidad) y el

nuevo, que piensa la realidad como resultado del hacer. Solo el actualismo y el marxismo pueden inscribirse con razón en el nuevo modo –praxístico– de pensar la filosofía. Desde este punto de vista, el mérito imperecedero de Marx consiste, según Gentile, en haber unido entre sí pensamiento y acción, filosofía y política, de una manera que el actualismo aspira a apropiarse.

Como señaló Del Noce,[76], *Politica e Filosofia* es el único texto (después de *La Filosofia di Marx*) en el que el interés de Gentile por el pensador de Tréveris, elogiado en varias ocasiones, vuelve a cobrar vida. Escribe Gentile:

> "Porque yo creo que no solo la filosofía tenga necesidad de ser más clara y coherente y armarse de pensamiento con la ayuda de la filosofía, sino que ya no es posible una filosofía digna de tal nombre que no abarque las cuestiones políticas, que no refleje sus intereses en sí misma y que no sienta la necesidad de resolverlas en su propio proceso.[77]

Finalmente, llegamos al tercer aspecto, que puede ser enunciado de la siguiente manera: *Genesi e struttura della società* [*Génesis y estructura de la sociedad*], la última obra de Gentile, es el lugar donde más claramente se manifiesta la incidencia, en absoluto marginal, de Marx sobre la génesis del actualismo, es decir, el punto en el que se vuelve autotransparente la frase antes mencionada de Gentile, según la cual en el texto de 1899 pueden identificarse bien los gérmenes de los pensamientos madurados posteriormente. En particular, en las espléndidas páginas dedicadas al "humanismo del trabajo" aparece claramente una reanudación, por parte de Gentile, del tema marxiano de la función antropogénica del trabajo, es decir, de la *praxis* reinterpretada como *Arbeit* o *Trabajo.*[78] Aquí se percibe de la manera más clara que el actualismo no es una mera teoría gnoseológica, ni abstracto espiritualismo *in interiore homine*: fundamento metafísico de la realidad, la acción está históricamente determinada según las dos modalidades fundamentales –ya plenamente codificadas por Marx– de la *praxis* que transforma ininterrumpidamente el mundo histórico para conformarlo al Yo agente y del *trabajo* que transforma la naturaleza, humanizándola, plegándola a las necesidades del hombre, haciendo posible al mismo tiempo –según la lección de Hegel adoptada por Marx– una

humanización cada vez mayor del hombre. Y en este sentido –tal como ocurre en *Genesi e structura della società*– "al humanismo de la cultura, que fue también una etapa gloriosa en la liberación del hombre, lo sucede hoy o lo sucederá mañana el humanismo del trabajo" como verdad del humanismo de la cultura, porque finalmente es consciente de la primacía de lo práctico, de la acción creadora, en virtud de la cual el hombre "trabaja como hombre, con la conciencia de lo que hace, es decir, con la conciencia de sí mismo y del mundo al cual él se incorpora. Trabaja desplegando esa misma actividad de pensamiento, de modo que en el arte, la literatura, la erudición, la filosofía, el pensamiento del hombre plantea y resuelve gradualmente los problemas en los que está anudando su existencia en acción.[79]

Desde este punto de vista, en la biografía intelectual gentiliana, *Genesi e struttura della società* marca un punto de llegada y, al mismo tiempo, un posible nuevo comienzo para las reflexiones interrumpidas por la muerte prematura de Gentile. Por un lado, en efecto, la obra muestra de la manera más clara posible la verdadera naturaleza del actualismo como filosofía no solo espiritualista, sino, por el contrario, atenta a la concreción de las dimensiones del trabajo y de la historia como teatro de la humanización del hombre, y revela de la manera más clara posible, en consecuencia, la incidencia que ha ejercido el praxismo trascendental de Marx en la maduración de la filosofía gentiana. Por paradójico que pueda parecer, y tal como sugiere Salvatore Natoli, "Gentile está más cerca del marxismo que el socialismo positivista. Si el sujeto es actividad, todo lo que proviene del hombre puede ser incluido en la dimensión del trabajo".[80]

Por otra parte, el testamento espiritual de Gentile es fundamento de un punto de inflexión, la nueva senda –tomada e inmediatamente interrumpida por la muerte– para un posible retorno a una confrontación directa con Marx y con la problemática –esta vez también social y política– afrontada por él. En las páginas del *Genesi e struttura della società*, aparece, con vigor sin precedentes, una atención al mundo social que no se encuentra (al menos no de forma tan marcada y explícita) en los escritos anteriores y que no puede dejar de referirse, aunque sea implícitamente, a Marx: nada

hay que exista fuera de la historia y de la sociedad, incluso “la muerte es un hecho social”[81] que se concreta siempre como un venir a ser echado en falta por alguien. Y decir sociedad e historia es decir creación humana, libre objetivación del hombre mediada por la praxis: no hay un destino predeterminado al cual conformarse, ya que la humanidad misma es la creadora de su propia suerte, según el tema descubierto por Gentile con *La Filosofia di Marx*.

Si, en 1899 (*La Filosofia di Marx*), la comparación con Marx permite a Gentile discutir algunas de las principales adquisiciones que le llevarán a la formulación de la dialéctica actualística, y si, de nuevo, en 1918 (*Politica e filosofia*) el pensador de Tréveris es aclamado como el único autor que, a la par que el actualismo, ha sabido entender la realidad como *praxis*, ahora, en su último trabajo (*Genesi e struttura della società*), la posición del filósofo del acto puro parece incluso radicalizarse: El tema marxista del *Arbeit* es adoptado como base de una visión social de la humanidad que, no sin razón, podría ser aproximada al tema de la *vergesellschaftetetete Menschheit* [*Humanidad socializada*]*,* núcleo de la décima de las *Thesen* sobre Feuerbach. También en este sentido, en relación al pensamiento de Gentile, se puede sostener justamente, según palabras de Del Noce, que “la relación con la filosofía de Marx le resulta verdaderamente esencial”.[82]

---

1. Cfr, Por ejemplo, N. De Domenico *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluss auf die Marx-Rezeption in Italien*, in P. Furth (a cargo de), *Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik. Perspektiven der Hegelschen Logik*, Pahl-Rugenstein, Colonia 1980, pp. 126-142; A. Tosel, *Marx en italiques. Aux origins de la philosophie italienne contemporaine*, Trans-Europ. Repress, Mauvezin 1991; A. Tosel, *Le Marx actualiste de Gentile et son destin*, en “Archives de Philosophie”, n. LVI (1993), pp. 561-572.
2. Cfr. B De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, in “Il Centauro”, n 9, (1983) pp. 3 - 25
3. A. Bruno, *Marxismo e idealismo italiano*, La Nuova Italia, Florencia 1979.
4. B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, cit., págs. 17 y ss.
5. Vease M.M. Cottier, *La philosophie de la praxis. Le commentaire de G. Gentile aux “Thèses sur Feuerbach”* in “Revue Thomiste”, 1955, pp. 582-614
6. U. Spirito, *Gentile e Marx*, en “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1947, pp. 145-166 [luego en Id., *La filosofia del comunismo*, Sansoni, Florencia 1948; y, nuevamente, en Id., *Giovanni Gentile*, Sansoni, Florencia 1969, pp. 37-74].
7. R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola*, en “Critica Marxista”, n. 6 (1967), pp. 141-151.

8. A. Negri, *Attualismo e marxismo*, en “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 1958, pp. 64-117.
9. C. Vigna, *Le origini del marxismo teorico in Italia*, Città Nuova, Roma 1977; Id, *Gentile interprete di Marx*, en *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1977, pp. 885-899.
10. Emblemática, en este sentido, es la obra de A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milán 1966.
11. Ver D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, en B. Muscatello (editado por), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 91-114.
12. Ver G. Sasso, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx*, en “La Cultura”, año XXXV, n. 1 (1977), pp. 33-82.
13. U. Spirito, *Il comunismo*, Sansoni, Florencia 1965, p. 99. Hay que señalar, sin embargo, que la lectura que Spirito hace de la relación entre Gentile y Marx es, como es bien sabido, muy tendenciosa, ya que tiene por objeto legitimar la “conversión” del propio Spirito desde el fascismo al comunismo. Gennaro Sasso, en cambio, tiende a reducir la importancia de los escritos sobre Marx para la génesis del actualismo, leyendo en los mismos –según una línea que hoy es hegemónica– un momento de grave confrontación, pero sin consecuencias teóricas para el desarrollo del pensamiento gentiliano: cf. G. Sasso, *Giovanni Gentile: gli scritti su Marx*, cit., pp. 33-82. Sobre Marx y Gentile, ver también: G. Marramao*, Marxismo e revisionismo in Italia dalla “Critica sociale” al dibattito sul leninismo.* De Donato, Bari 1971, pp. 182-195.
14. C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, cit., p. 893.
15. B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia*, cit., p. 10.
16. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bolonia 1990, p. 70.
17. G.M. Cottier, *Giovanni Gentile et le marxisme*, en AA.VV., *Du romantisme au marxisme*, Alsatia, París 1961
18. B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia*, cit., p. 11.
19. A. Tosel, *Le Marx actualiste de Gentile et son destin*, cit., pp. 565 fs.
20. “En verdad, ¿cuál era, después de todo, el reproche *de él* [*Marx*] al materialismo en la teoría del conocimiento? Esto: creer el objeto, la intuición sensible, la realidad externa un dato, en vez de un producto; de modo que el sujeto, al entrar en relación con él, debía limitarse a una visión pura, o más bien a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad. Marx, en resumen, reprochó a los materialistas, y entre ellos a Feuerbach, por concebir el sujeto y el objeto de conocimiento en una posición abstracta, pero falsa. En tal posición se tendría el objeto opuesto al sujeto y sin una relación intrínseca con él, que se encuentra accidentalmente, se ve, se conoce. Pero este sujeto sin su objeto, ¿de qué es sujeto? Y este objeto sin el sujeto respectivo, ¿de qué es objeto? Sujeto y objeto son también dos términos correlativos, uno de los cuales surge necesariamente del otro. Por lo tanto, no son mutuamente independientes, sino que, por el contrario, uno y otro están inseparablemente vinculados entre sí”: G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, Sansoni, Florencia 19745 (1899), p. 76.
21. G. Gentile, carta a Croce del 26/8/1899; en Id, *Lettere a Benedetto Croce*, editado por S. Giannantoni, Sansoni, Florencia 1973, I, p. 82. Véase H.A. Cavallera, *Il rapporto Gentile-Marx nelle lettere di Gentile a Croce*, en “Giornale Critico della Filosofia Italiana”, n. 3 (1973), pp. 438-443.
22. Véase A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 81.
23. U. Spirito, Il comunismo, cit., p. 78.
24. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 137.

25. Ib., pág. 119.
26. Ib., p. 132.
27. Ib., p. 164.
28. R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola*, cit., p. 145.
29. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bolonia 1998, p. 357.
30. A. Negri, *L'inquietudine del divenire: Giovanni Gentile*, Le Lettere, Florencia 1992.
31. C. Vigna, *Gentile, interprete di Marx*, cit., p. 895.
32. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 50.
33. U. Spirito, *Il Comunismo,* cit., p. 94.
34. Ib., p. 95.
35. Ib., p. 97. Como bien sugirió Fiorito, "Marx interesa a Gentile como 'filósofo' y, más particularmente, como etapa esencial del hegelismo": R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola*, cit., p. 146.
36. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 72.
37. Ib., pág. 71.
38. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit. p. 325
39. G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, Mursia, Milán 1996, p. 50.
40. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 78.
41. U. Spirito., *Il Comunismo,* cit. p. 88
42. Ver M. Duichin, *Giovanni Gentile e il problema delle fonti filosofiche di Marx*, en "Il Centauro", n. 9 (1983), pp. 3-25.
43. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 82.
44. Ibidem.
45. Ibidem. Giuseppe Capograssi, en *"'Prassi che rovescia' o 'prassi che si rovescia",* pondrá de manifiesto que las dos expresiones son equivalentes, porque para Marx actividad y mundo coinciden, y el mundo "es actividad y nada más" (G. Capograssi, *Opere*, Giuffrè, Milán 1959 ss.,VI, pp. 92 ss.). El error de traducción de Gentile vuelve a darse en Mondolfo y en Gramsci. Ver AA. VV., *Marx y Gramsci. Memoria e attualità*, Manifestolibri, Roma 2001, p. 62.
46. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 80.
47. Ib., pág. 81. Véase M.M. Cottier *La philosophie de la praxis. Le commentaire de G. Gentile aux Thèses sur Feuerbac"*, cit., pp. 588 et seq.
48. U. Spirito, cit., *Il Comunismo* p. 93.
49. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Le Lettere, Florencia 2003 (1916), p. 46.
50. Véase F. Pardo, *La filosofia di Giovanni Gentile: genesi, sviluppo, unità sistematica, critica*, Sansoni, Florencia 1972, pp. 137 y ss.
51. G. Gentile, *Teoria generale dello spiritu come atto puro,* Le Lettere, Florencia 1987 (1916), p. 8.
52. Ver la crítica de M. Ciardo, *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo: l'idealismo attuale*, Laterza, Bari 1948.
53. Sobre Fichte y Gentile, véase especialmente H.S. Harris, *Fichte y Gentile*, en "Giornale critico della filosofia italiana", 1964, pp. 557-578; A. Masullo, *Il pensiero di Fichte nella cultura italiana*, en "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli", Giannini, Nápoles 1984, pp. 159-160.
54. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Florencia 2003 (1913), p. 5.
55. Id., *Introduzione alla Filosofía*, 1933, Sansoni, Florencia 1952, pp. 19-20.
56. Id., *I fondamenti della filosofia del diritto*, cit., p. 38.
57. G. Brianese, *Invito al pensiero di Gentile*, cit., p. 65.
58. Ibid., p. 182.

59. A. Negri, *Attualismo e marxismo*, cit., p. 68.
60. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 74.
61. Ibid., p. 77.
62. Ibid., p. 75.
63. Ibid., p. 87.
64. A. Negri, *Attualismo e marxismo*, cit. p. 93
65. Id., *Giovanni Gentile*, La Nuova Italia, Florencia 1975, 2 vol., I, p. 30.
66. G. Gentile, *L'esistenzialismo in Italia*, 1943, en Id., *Frammenti di filosofia*, editado por H.A. Cavallera, Le Lettere, Florencia 1994, p. 121.
67. A. Negri, *Attualismo e marxismo,* cit., p. 93.
68. Ibid., p. 92.
69. D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e les filosofie della prassi*, cit., p. 98.
70. R. Fiorito, *La lettura gentiliana di Marx e Labriola*, cit., p. 142.
71. Ibid., pág. 144.
72. B. De Giovanni, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia*, cit., p. 14.
73. G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 377.
74. G. Gentile, *Introduzione* a B. Spaventa*, Scritti filosofichi,* in Id *Opere* I, Sansoni Firenze 1972, p. 112. Cfr. T. Serra, *Bertrando Spaventa. Etica e politica*, Bulzoni, Roma, 1974, p. 101.
75. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 10.
76. Véase A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 360. Sin embargo, hay que señalar que la lectura que hace Del Noce de la relación entre Marx y Gentile es en parte tendenciosa, porque está guiada por la necesidad de confirmar siempre la tesis del inevitable "suicidio" de la revolución.
77. G. Gentile, *Politica e filosofia*, 1918, ahora en Id, *Dopo la vittoria*, Quaderni de "La voce", Roma 1920, p. 188.
78. Sobre este punto, véase V. Pirro, *Regnum hominis: l'umanesimo di Giovanni Gentile*, Nuova Cultura, Roma 2012.
79. Ibidem.
80. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Turín 1989, pp. 84-85.
81. G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, cit., p. 169.
82. A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 67.

8
Marx y la verdad como “praktische Frage” o “Cuestión práctica”

> *“Marx inicia intelectualmente una era histórica que probablemente durará siglos.”*
> A. Gramsci, *Quaderni del carcere* VII, 33, p. 882.

a. Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar el problema de la relación entre verdad filosófica y práctica política en el pensamiento de Karl Marx. Dado que se trata de un tema difícil de circunscribir y que, además, requiere de un espacio mucho mayor al disponible en un breve ensayo, nos limitaremos a considerar el problema de la relación entre la verdad y la política, tal como es tratado en las once *Thesen über Feuerbach* escritas en 1845 y, como es bien sabido, publicadas póstumamente en 1885 por obra del amigo y “segundo violín” Friedrich Engels, como apéndice de su obra *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophach* [*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*].[1]

b. La distinción entre *Objekt* y *Gegenstand*[2]

En una lectura cuidadosa, parece posible detectar una analogía en absoluto marginal entre las *Tesis* marxianas y las *Noventa y Cinco Tesis* que Lutero colgó en la puerta de la Iglesia de Wittenberg el 31 de octubre de 1517 para despertar las cabezas pensantes de su tiempo. Una coincidencia significativa en esta dirección es, además, la coetánea *Deutsche Ideologie*, que insiste en utilizar imágenes religiosas contra los “diferentes profetas” (*verschiedenen Propheten*) del “socialismo auténtico”. También desde este punto de vista, los dos textos deben leerse a la par, porque desmitifican, aunque desde ángulos diferentes, la perspectiva todavía teológica en la que viven los críticos alemanes.

Mientras que las *noventa y cinco Tesis* aspiraban a reformar la práctica de la fe a través de su secularización, las once tesis

marxianas pretenden secularizar la práctica de la filosofía, mundanizarla e impulsar su salida desde la torre de marfil hacia la realidad (la *philosophisch-Werden-der-Welt* o *Voluntad filosófica de salir al mundo,* evocada desde la *Differenz de* 1841[3]), en la idea de que la filosofía debe encontrar su propia *Verwirklichung*[4] o *Realización* en el espacio del mundo. En apoyo de la analogía entre Lutero y Marx viene, nuevamente, la *Einleitung* de 1843-44: "el pasado revolucionario de Alemania es teórico, es la Reforma. Como lo fue, entonces, el monje, lo es hoy el filósofo en cuyo cerebro comienza la revolución".[5]

Como trataremos de mostrar, sobre todo en los once fulgurantes aforismos discontínuos de las *Tesis* debe ser investigado y evaluado el problema de la relación entre la verdad filosófica y la praxis política en la obra de marxiana, y, si se quiere, también, el fundamento subyacente a todos los escritos principales de Marx. En tanto que destinadas a la propia "autoclarificación" y no a su publicación, lo mismo que la *Deutsche Ideologie*, *las Thesen* presentan una estructura elusiva y no definitiva, y desarrollan temas que se repiten en varios lugares, sin un orden lógico necesario. Más allá de esta estructura ambivalente y no sistemática es posible poner de relieve, como veremos, la coherencia interna de las *Thesen*, consistente en poner en primer plano la dimensión praxística e, item más, la condición de la verdad como "cuestión práctica" (*praktische Frage*).

La primera de las *Thesen* sienta las bases para la tematización de la verdad como *praktische Frage* o *cuestión práctica,* y, por tanto, para la de la identidad entre verdad filosófica y praxis política o, más en general, entre filosofía y política que el Gramsci de los *Quaderni del Carcere* identificará como clave de la filosofía de la praxis marxiana[6].

Como es bien sabido, y como hemos intentado elucidar más extensamente en nuestro estudio monográfico *Idealismo y praxis*, la primera de las *Thesen* constituye una crítica al *Materialismus* feuerbachiano en tanto que *Dogmatismus* que acepta el mundo en su estática e inerte coseidad, al concebir al objeto como un *Objekt*, como una realidad ahistórica y dada independientemente del sujeto, recibida pasivamente por éste en su intuición. En una anticipación

de lo que será tratado más explícitamente en la novena de las *Thesen*, en la primera, el materialismo de Feuerbach es asociado al "*materialismo intuitivo* (*anschauender Materialismus*), es decir, al materialismo que no concibe el mundo sensible como una *actividad práctica* (*praktische Tätigkeit*)"[7]. Al entender lo sensible como dato a duplicar simbólicamente (a "intuir", *anschauen*), el materialismo feuerbachiano, representa el triunfo del dogmatismo porque olvida la actividad práctica, el hacer, como presupuesto de lo hecho. En el *Anschauen* resuena claramente la raíz del ver, es decir, del reflejar las cosas tal como son, en una reducción del sujeto a espectador inerte de la objetividad dada de lo existente, entendido éste, a su vez, como una simple presencia ahistórica y desprendido del *hacer de la* praxis humana.

Para Feuerbach, el mundo material, dado en su objetividad, está separado de forma estanca del mundo del pensamiento, el único en el que el hombre puede desarrollarse concretamente, ya que objetos de pensamiento y objetos sensibles se excluyen entre sí. En otras palabras –y como consta en la primera de las *Thesen*– Feuerbach "no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva" en el sentido de que ignora cómo la praxis humana, que parte de los "objetos de pensamiento", pasa a incidir concretamente sobre los "objetos sensibles", y pone a sujeto y objeto en una relación simbiótica de la que la actividad práctica constituye el medio fundamental[8].

Para Feuerbach, teoría y práctica, pensamiento y acción son dos mundos separados sin puntos de tangencia. El mérito de Feuerbach –el haber querido volver a la "tierra" del mundo real como base para dar cuenta de las producciones simbólicas, según el *Umkehrungsmethode* o *Método de inversión*– coexiste así, de manera totalmente aporética, con su concepción ingenua de la materia, del objeto, entendido como una presencia pura y simple dada, como ente autónomamente existente y que debe ser "intuido", reflejado en su configuración a-histórica real. Para Feuerbach, sujeto y objeto son realidades independientes, ubicadas en planos ontológicos diferentes y autónomos: éste es, tanto para Marx como para Fichte, el "defecto principal de todo materialismo anterior" (*der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus*), tal como declara el

incipit de la primera de las *Thesen*. La verdad es entendida por el materialismo feuerbachiano como la simple empresa teórica de reflejo de lo existente, y oblitera por entero la dimensión de verdad de la praxis humana, es decir, de lo que Marx –como diremos inmediatamente– ve como el fundamento de la relación entre la verdad y la política.

Lo "sensible", el "mundo real" al que Feuerbach quiere volver, aspecto que ya habían acogido favorablemente los *Manuscritos* de 1844 y la *Heilige Familie* o *Sagrada Familia*,[9] coincide con un mundo ilusorio, concebido abstractamente como objeto puro y, por tanto, no como resultado de la actividad humana que se desarrolla *sub specie temporis*.

El componente práctico está completamente fuera del horizonte feuerbachiano, paralizado como lo está en la dimensión puramente contemplativa. En términos parecidos, se especifica en las páginas de la *Deutsche Ideologie:* "la visión feuerbachiana de la realidad sensible se limita, por un lado, a una *mera intuición* (*bloße Anschauung*) de dicha realidad, y, por otro, a la mera sensación"[10]. En Feuerbach no hay rastro de la dimensión práctica que, además, es abiertamente condenada. Así, en *Das Wesen des Christentums* o *La Esencia del cristianismo*: "la concepción práctica es una concepción impura, contaminada por el egoísmo"[11]. La única praxis que conoce Feuerbach, y la demoniza, es la del tráfico egoísta, a la que Marx alude en la primera de las *Thesen* cuando escribe que "la práctica es concebida y fijada por él solo en su sórdida representación judaica". En virtud de esta concepción simplista de la acción, el autor de *Das Wesen des Christentums* puede ennoblecer sin dificultad tan solo a la actividad teórica, la única, en su opinión, verdaderamente a la altura del hombre.

En este sentido, el límite del materialismo dogmático del que Feuerbach es el abanderado consiste, según Marx, en el hecho de que "el *objeto* (*Gegenstand*), lo real, lo sensible, se concibe *solo en forma de objeto* (*nur unter der Form des Objekts*) o de intuición; pero no como una actividad humana sensible, como una *actividad práctica* (*Praxis*), no subjetivamente". El objeto es, según la concepción de Feuerbach, un *objeto objetivamente dado*, de manera no subjetiva (*nicht subjektiv*, dice Marx) y por lo tanto no es

concebido como resultado de una interacción sujeto-objetiva mediada por la temporalidad histórica y por la praxis en tanto que punto de inserión de la subjetividad agente sobre la objetividad.

Este es el germen de la crítica marxiana –corazón palpitante de las *Thesen*– respecto de la concepción especulativa, contemplativa, inactiva, del materialismo de la intuición, que separa al sujeto del objeto para convertirse en su espectador inerte: éste olvida el hecho de que la misma actividad subjetiva en sí misma es objetiva, puesto que el objeto que pretende contemplar es un producto de la praxis del sujeto agente (aún más, es el sujeto mismo visto como objetivado por sí mismo). La cuestión de la verdad no puede separarse, à *la* Feuerbach, de la cuestión de la praxis política.

Desde el punto de vista expresado aquí por Marx, el objeto no debe ser concebido objetivamente, como una *pictura en tabula*, sino *subjetivamente*, es decir, como objeto no-objetivamente dado, sino que pasa a ser mediante la constante interacción entre las instancias subjetivas de la acción y las objetivas del obstáculo que[12] –fichteanamente– se resiste a la acción y que, al mismo tiempo, le permite desarrollarse[13]. El objeto no es un *datum*, un hecho, una cosa a intuir pasivamente, una presencia que –como diría Giovanni Gentile– *fieri nequit*, *que no puede no ser*, sino que es puesto, al ser resultado de un hacer, de una *actividad humana sensible,* la cristalización de una praxis que ha sido objetivada históricamente: el objeto es el sujeto visto no como actividad en acto, sino como actividad cristalizada, dicho fichteanamente, no como *Tat-Handlung* o *Hacer en acción*, sino como *Tat-Sache o Hacer objetivado*[14].

c. Verdad y praxis

A la luz de lo dicho, materialismo significa, para el Marx de las *Thesen*, el descubrimiento de este nexo *subjekt-objektiv* y, por lo tanto, nexo praxístico, de tal manera que, por un lado, el sujeto no existe como una presencia autónoma, alojada en los cielos de la contemplación, sino que es una fuerza práctica, que actúa en la historia real en tanto que espacio temporal de sus objetivaciones y, por otra parte, en antítesis con Feuerbach, el objeto no existe, a su vez, como ente autónomo y en sí mismo (*Objekt*), como mera presencia objetiva, sino que, por el contrario, siempre se da como

Gegenstand, y por lo tanto en la forma de una relación con el sujeto que lo conoce, lo transforma, actúa sobre él.

Sujeto y objeto, por tanto, no como entes, como presencias, sino como polos inseparables de una relación dialéctica que es siempre, invariablemente, de tipo práctico, tanto –fichteanamente[15]– en el sentido del conocimiento (el acto con el que el sujeto se se pone a sí mismo contraponiendose al objeto) como en el de la acción, siendo este último el modo fundamental de correlación en el mundo de los dos polos del sujeto y del objeto.

El retorno al mundo concreto, al que Feuerbach aspira, no debe, ser practicado en la forma enajenada, condicionada por el capitalismo, de una simple "intuición sensible", en la que se considera al sujeto como un mero conocedor inerte de la realidad dada. Por el contrario, tal retorno debe configurarse fichteanamente como descubrimiento de la actividad práctica, de la acción como modo de correlación esencial entre sujeto y objeto, de humanidad concretamente agente en la historia y de mundo como lugar de las materializaciones de dicha actividad, en un fecundo vínculo biunívoco por el cual el sujeto opera sobre el objeto, que, a su vez, interviene sobre el sujeto[16].

El concepto fichteano[17] de acción –el *tätige seite*, "el lado activo" o, mejor dicho, "el lado de la acción" mencionado en la primera de las Thesen– rompe la mística del reflejo inerte de la objetividad dada por la producción capitalista (la intuición sensible como simple conocimiento del *Objeto* dado), y la sustituye por el principio des-fatalizador de la acción, centrado, como hemos visto, sobre la correlación esencial de tipo práctico, entre sujeto y objeto: el primero no es un reflejo inerte del segundo, sino que, por el contrario, actúa concretamente sobre él, transformándolo y, al mismo tiempo, siendo transformado por él. No se trata, por tanto, de un pasivo reflejo mecánico del objeto, sino de una posición libre y activa del objeto por parte del sujeto agente, es decir, de la propia *Tätigkeit*, entendida como proceso objetivante que pone el propio objeto (la *gegenständliche Tätigkeit a la que* se hace referencia en la primera de las *Thesen*): en esto consiste el secreto de la crítica a Feuerbach, en el código idealista (el Yo que se pone como determinante del no-Yo, según *Wissenschaftslehre* o *Doctrina de la*

Ciencia de Fichte[18]) que vaga como un fantasma en lo largo del proceso de pensamiento puesto el obra en las *Thesen*.

Repetimos, el materialismo à *la* Feuerbach revela su verdadera naturaleza –fichteanamente– de *Dogmatismus*, en la medida en que parte de la fe en una objetividad dada e independiente de la subjetividad ("objetos sensibles verdaderamente distintos de los objetos de pensamiento", escribe Marx), según la doble instancia *a*) de la disyunción total del sujeto respecto del objeto y *b*) de la reducción del sujeto a un puro conocedor del mundo de los "objetos de pensamiento" (así desvinculado de toda instancia práctico-transformativa). El mundo material –este es el corolario– puede ser reflejado gnoseológicamente, pero no transformado praxísticamente, ya que su existencia se da en términos de objetividad objetivamente dada. El materialismo neutraliza la instancia práctico-transformativa, y por lo tanto hace del hombre no una actividad práctica, sino una cosa entre las cosas; se revela en ello la culminación ideológica de la cosificación desenfrenada de un cosmos totalmente invadido por la forma de la mercancía[19].

El sujeto no es una *tabula rasa* –el *white paper* de Locke– sobre la que se imprimen las huellas del objeto material, ni la realidad es un requisito previo para el conocimiento. La realidad como *Wirklichkeit* o *Realidad efectiva* es el producto siempre reproducido por la subjetividad agente del género humano, y es la praxis el *medium* que pone en obra el intrascendible vínculo entre sujeto y objeto. No existe ni el puro sujeto agente, ni el mero objeto producido: hay siempre, solo, una unidad en acto de los dos términos, el sujeto que es agente en la medida en que actúa activamente sobre el objeto, transformándolo.

Como sugería Gentile, "no existe el hacer puro del sujeto, ni el puro ser hecho del objeto; sino que existe el hacerse, unidad de los dos términos y la resolución de su dualidad"[20]. Así comenta Gentile la marxiana interpretación praxística de la «sujeto–objetividad»: "es necesario, en suma, completar la intuición materialista con el concepto fecundísimo de la energía práctico-crítica; de la energía que se expresa produciendo y conociendo simultáneamente lo que produce"[21].

La segunda de las *Thesen* marxianas extrae coherentemente las consecuencias políticas de todo cuanto ha quedado fundamentado ontológicamente en la primera:

> "La cuestión de si una verdad objetiva pertenece al pensamiento humano no es una cuestión teórica, sino práctica. En la actividad práctica, el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o no realidad de un pensamiento que se aísla de la práctica es un asunto puramente escolástico".

La tesis se presenta como una nueva refutación de la posición gnoseológica del reflejo, según la cual la verdad correspondería a la correcta verificación por parte del sujeto cognoscente, reducido a su vez a inerte "espejo reflectante" (*adaequatio rei et intellectus*). Sin embargo, existe una determinación adicional que completa lo que se esbozó en la primera de las *Thesen*: la verdad no es una cuestión puramente teórica, ya que no se resuelve en el mero reflejo gnoseológico de lo existente (en este caso, tal como hemos visto, tendríamos la certeza cartesiana del sujeto representante); es, por el contrario, una *praktische Frage* o *Cuestión Práctica*, relacionada con el movimiento de adquisición de autoconciencia por parte de la humanidad que opera en la historia objetivándose a sí misma y superando siempre de nuevo, a través de la praxis, sus propias objetivaciones, de modo que gradualmente se vuelvan cada vez más conformes con el sujeto mismo (es, fichteanamente, la acción libre del Yo que opera sobre el no-Yo para hacerlo conforme a sí mismo[22]).

La verdad –podríamos decir con la semántica fichteana– no es la determinación del sujeto por parte del objeto a través del reflejo gnoseológico (*adaequatio rei et intellectus*), sino, viceversa, la determinación del objeto por el sujeto a través de la acción, según un ritmo por el cual el Yo pone al no-Yo, para, posteriormente, actuar sobre el mismo, determinándolo y, al mismo tiempo, siendo determinado por él. En este sentido, la verdad del pensamiento es, para Marx, una *praktische frage*. La identidad de lo verdadero y la *praktische Frage* equivale, entonces, a la asimilación de la verdad al *facere* (el *verum ipsum factum* o *lo verdadero es lo hecho* de la

Sciencia Nuova o *Ciencia Nueva* de Vico), a la acción que modifica el objeto, llevándolo cada vez más a corresponder al sujeto a través de la acción que se desarrolla en el tiempo[23].

En este mismo horizonte expresivo, de impronta fichteana, Marx especifica que "es *en la actividad práctica* (*en la Praxis*) donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento". Decir que la "verdad objetiva" (*gegenständliche Wahrheit*) es una *praktische Frage* es lo mismo que decir
–así, quizás, podría ser traducida también la expresión *gegenständliche Wahrheit*– que la "verdad del objeto" es la praxis, la acción que lo pone y que siempre lo transforma desde el principio.

La praxis transformadora está llamada a "criticar teóricamente" y "subvertir en la práctica" –tal como reza la cuarta de las *Thesen*–, a intervenir con vistas a una superación activa de las condiciones actuales en tanto que obstáculos para que la humanidad logre la correspondencia con su concepto. La mirada del filósofo de la praxis se dirige constantemente hacia el futuro, estructurado según relaciones libres y racionales, bajo la bandera del reconocimiento mutuo a escala universal, la "sociedad humana" (*menschliche Gesellschaft*) o "humanidad socializada" (*gesellschaftliche Menschheit*) de la décima de las *Thesen*[24].

La verdad es práctica porque el objeto es, en su propia esencia, praxis cristalizada, con la consecuencia de que la verdad no coincide con el reflejo de lo existente, sino con la realización de lo verdadero mismo, con la acción que conforma *in der Praxis* o *mediante la Praxis,* el objeto al sujeto. Solo en la praxis, concebida como actividad racional mediante la que son puestos en relación tensional y de recíproca mediación la "realidad y el poder del pensamiento", se disuelve todo conservadurismo anticuario y toda inmovilidad contemplativa y, a la par, se afrontan de manera praxista las contradicciones que jalonan la historia de las relaciones sociales humanas, transformando el mundo existente del que, en cada caso histórico, somos habitantes[25]. Lo Verdadero –hay que insistir– no es la comprobación de lo que es tal como es, sino la acción que lo lleva a corresponder con el sujeto que actúa. Aquí reside el carácter práctico y mundano del pensamiento del hombre, el *Diesseitigkeit*

seines Denkens, “el carácter terrenal de su pensamiento” (traducimos así, siguiendo a Gramsci: Rodolfo Mondolfo lo traduce como “objetividad”, Gentile, como “positividad”).

La octava de las *Thesen* puede ser leída con provecho paralelamente a la segunda, de la que retoma y confirma los temas principales (la praxis como lugar de la verdad y, más precisamente, de la objetivación de la subjetividad):

> *“Toda la vida social es esencialmente práctica* (*alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch*). Todos los misterios que desvían la teoría hacia la mística encuentran su solución racional en la actividad práctica humana y en la comprensión de esta actividad práctica”.

La octava tesis resuelve las relaciones sociales en la práctica, es decir, en la forma concreta en que los hombres actúan en el mundo, transformándolo, creándolo y reproduciéndolo: y sostener que todas las relaciones sociales se resuelven en la práctica, ¿acaso no significa negar que las estructuras económicas, legales y políticas existan como un *Objekt* para afirmar, por el contrario, que se dan, siempre y solo, como *Gegenstände*, como resultados de la praxis concreta de la acción social?

Todos los problemas teóricos pueden ser resueltos *in der menschlichen Praxis*, o *mediante la praxis de los hombres,* porque surgen del ritmo según el que los hombres hacen su propia historia y son, por lo tanto, ellos mismos, fruto del hacer humano, que los crea y los resuelve. Gramsci subrayó este nudo teórico de la manera más eficaz, al definir –en referencia a Maquiavelo[26]– la filosofía de la praxis como “una concepción del mundo original, que podría llamarse también “filosofía de la praxis” o “neohumanismo”, porque no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa enteramente en la acción concreta del hombre, que, por sus necesidades históricas, trabaja y transforma la realidad”[27], y elabora también su propio pensamiento, sus propias ideas, sus propias visiones del mundo.

La teoría codifica, incorpora y resuelve teóricamente los problemas de la praxis, y por lo tanto no puede existir –tal como subraya la segunda de las Thesen– como *von der Praxis isoliert* o *que se aísla de la praxis*. Dicho siguiendo la *Scienza Nuova* de Vico,

verum et factum convertuntur: la verdad es práctica, el devenir-hombre-del-hombre se construye en las dinámicas históricas y sociales, es decir, en el proceso temporal de interacción (identidad y oposición) entre sujeto y objeto en el plano de la inmanencia; un proceso en el que no solo el hombre transforma las condiciones objetivas, sino que también éste, a su vez, transforma al hombre. No existe la teoría como simple reflejo de la realidad (es un *scholastische Frage*, según la sugerencia de la segunda de las *Thesen*), ya que siempre forma parte de la praxis y del movimiento con el que la humanidad hace su historia: la teoría incorpora la praxis y, al mismo tiempo, la orienta, dando lugar a la doble figura de la *acción pensante* y de *pensamiento actuante*[28].

En oposición al intuicionismo sensible de Feuerbach y a la abstracción a la que queda, *volens nolens*, atado, para Marx el "ser genérico" (*Gattungswesen*) de los *Manuscritos de París,* o sea el ser racional finito que es parte del género humano, no se limita a contemplar las cosas que lo rodean y a reflexionar en términos abstractos y especulativos sobre ellas, sino que actúa sobre ellas, las transforma, las hace acordes con su propia subjetividad: y, de esta manera, se mueve y elabora también su propio pensamiento, según un ritmo de influencia mutua por el cual el Yo actúa sobre el no-Yo y, al mismo tiempo, es constantemente influido por él. En este sentido, y como apostilla la segunda de las *Thesen*, "toda la vida social es esencialmente práctica"[29].

La tercera tesis enfatiza además la determinación biunívoca entre sujeto y objeto, insiste en la instancia práctico-transformadora y se opone a la reducción materialista del hombre a mero producto del medio ambiente circundante, es decir, de las condiciones realmente existentes en el mundo objetivo. Las teorías materialistas tradicionales, de las que tanto Feuerbach como Owen son abanderados (y cuyas [30]alabanzas había hecho la propia *Sagrada Familia*), insisten unilateralmente en la incidencia que el entorno exterior (el mundo objetivo en el que cada sujeto piensa y actúa) ejerce sobre el hombre.

Por lo tanto, pasan por alto, una vez más, el *tätige seite* o *lado activo* y, en particular, el hecho de que la relación entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo debe ser concebida más bien de

manera bi-unívoca: por un lado, el mundo objetivo afecta a la formación del pensamiento, la cultura y la actividad de los hombres que lo habitan; por otro lado, sin embargo, el mundo objetivo existe porque es libremente puesto por el propio sujeto, que siempre puede transformarlo prácticamente desde el principio (la historia y la sociedad son el producto de la acción del género humano, del Yo que determina al no-Yo).

Precisamente, en este sentido, el dogmatismo materialista feuerbachiano "olvida que son precisamente los hombres los que modifican el medio ambiente" (*vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden*), al moverse dentro de él no como inertes conocedores, sino como sujetos prácticos y activos, que son influenciados por el mundo objetivo y, al mismo tiempo, lo modifican activamente, en un tejido de continuas referencias entre objetividad y subjetividad[31].

El "ambiente" (*Umstand*) al que Marx alude aquí debe ser entendido claramente en el sentido del *ser social* más que en el del *ser natural*: no árboles y las montañas, sino instituciones y normas, relaciones económicas y orden social, condiciones materiales de la producción y de la relación social, son objetivaciones no objetivas en tanto que libremente objetivadas por el sujeto (el *Gegenstand* concebido de una manera *subjektiv*, tal como reza la primera tesis).

Una vez han sido puestas éstas condicionan la formación del sujeto, que sin embargo puede actuar activamente sobre las mismas, transformándolas de manera revolucionaria[32]: "*la coincidencia en la variación del medio ambiente y la de la actividad humana* (*das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit*) solo puede ser concebida y entendida racionalmente como una *praxis revolucionaria* (*umwälzende Praxis*)".

d. Interpretarlo no basta

La undécima de las *Thesen*, a menudo convertida en sinécdoque del pensamiento marxiano, no hace sino codificar de la manera más explícita la instancia praxista de la *Wahrheit* o *Verdad* como *praktische Frage*, asumiéndola como programa de acción dirigido a superar el hechizo de la gnoseología en el que el pensamiento

moderno ha quedado suspendido, del cual Feuerbach es a todos los efectos un producto.

Como ocurre a menudo con las frases más famosas y, de las que se abusa, esta undécima tesis es sabida pero no es comprendida, es casi como un *eslogan* desgastado, incapaz ya de estimular la reflexión. Todo el mundo lo repite de manera casi automática, pero pocos reflexionan seria y rigurosamente sobre su profundo significado, sobre su valor, así como sobre el vínculo real que tiene con el verdadero campo del conocimiento filosófico[33].

En primer lugar, hay que señalar que la contraposición aquí codificada no es entre pensamiento y acción, tal como se ha argumentado con demasiada frecuencia; tanto más cuanto que, en el manuscrito original, no existe un "pero" (*aber*) que, añadido posteriormente, marcaría la contraposición radical entre las dos instancias de la teoría y la práctica: como si la alternativa seca fuera la que se encuentra entre la interpretación del mundo y su transformación.

Frente a esta lectura reductiva y, sobre todo, mayoritaria, Marx no nos presenta una oposición entre pensamiento y acción, como si no fuera necesario interpretar el mundo, "sino" cambiarlo: por el contrario, él somete a crítica la visión contemplativa de los que piensan sin actuar (reflejando, a la zaga de Feuerbach, el objeto); visión a la que Marx opone la crítico-práctica, que hace confluir en unidad pensamiento y acción como momentos concretamente solidarios, ya que el pensamiento mismo es acción y, a la inversa, la acción misma es pensamiento que se traduce en realidad en *Weltveränderung* o *Transformación del mundo* [34].

Precisamente, la contraposición discutida en la undécima de las *Thesen* es entre un pensamiento puramente teórico-reflexivo (à la Feuerbach) y un pensamiento que, de manera diametralmente opuesta, incorpora en sí mismo el momento de la *praxis* como su realización, pensando la acción y transformando el mundo sobre la base de proyectos racionales mediados por el pensamiento. Como ya se ha dicho en la segunda de las *Thesen*, es en la actividad práctica donde el hombre debe demostrar la verdad de su propio conocimiento. Es otra manera de reafirmar la unión sinérgica de "crítica teórica" y "subversión práctica" núcleo de la cuarta tesis o,

también, de la “crítica de las armas” y las “armas de la crítica” codificadas en la *Einleitung* de 1843-44. El conocimiento, sin praxis, es un mero reflejo ideológico de lo existente (una simple “cuestión escolástica”); la praxis, sin pensamiento, es una acción anárquica vaciada de todo proyecto porque carece de la mediación reflexiva[35].

Saber y praxis –ésta es la consecuencia– deben fundirse en un conocimiento antiadaptativo –práctico-crítico– que conozca lo real y, al mismo tiempo, lo transforme: la filosofía está llamada a entregarse al mundo, a “filosofarlo”, a llevar a cabo una racionalización mediada por la *Revolutionäre Praxis* o *Praxis revolucionaria* . La *Veränderung* o *transformación* del mundo coincide por lo tanto con la *Verwirklichung* o *Realización* de la filosofía evocada en la *Einleitung* de 1843-44 como la tarea de un conocimiento que piensa el mundo al actuar en él y actúa en él al pensándolo[36].

En virtud de la identidad de lo verdadero y la *Praktische Frage* o *Cuestión Práctica,* la filosofía se realiza cuando modifica lo real operativamente, y lo lleva a corresponder con el concepto filosófico. La “crítica teórica” no se limita a mostrar la alteridad de lo existente respecto a su potencialidad actualmente no realizada, sino que obra (“subvirtiendo prácticamente”) para que éste pase de la potencia al acto, es decir, que venga a corresponderse con su propia posibilidad. Por esta razón, según Marx, entre las dos dimensiones de la crítica y de la acción existe un nexo de relación recíproca.

De hecho, por un lado, la crítica auténtica –es decir, la crítica que no admite a priori su propia carencia de realidad– incorpora potenciamente la *praxis revolucionaria* como resultado. Y, por otro lado, *umwälzende Praxis* o *Praxis Revolucionaria,* se pone como energía práctica de la crítica, como su traducción en el plano de la concreción material: se configura como el modo en que ésta interviene efectivamente sobre lo real para operar sobre ello, desarticulándolo y reconstituyéndolo según geometrías alternativas.

En un análisis no superficial, y no condicionado ideológicamente, la acción representa la realización de la crítica y es enteramente interna a su movimiento de toma de posición respecto al objeto. La denuncia de las condiciones actuales, en sí misma, no es suficiente: el objeto criticado en la teoría debe ser transformado en la práctica,

para que corresponda a su potencialidad. Aquí reside lo que Marx, en la Einleitung de 1843-44, califica como *Verwirklichung der Philosophie* o *Realización de la Filosofía*[37]; en ésta tiene, para decirlo con las *Thesen*, la verdad como cuestión práctica.

Pensar el mundo para transformarlo, entonces: parece que la undécima tesis puede ser reescrita de esta manera, como reanudación de la unión sinérgica de la crítica teórica y la subversión práctica núcleo de la cuarta de las *Tesis*. Como sugirió Ernst Bloch, "la transformación filosófica es, por tanto, una transformación a medida de la situación analizada"[38], "una transformación con un incesante conocimiento del contexto"[39] es decir, y dicho desde otra perspectiva, *un actuar según el saber*.

Al comentar esta tesis, Gramsci escribió que "no puede ser interpretada como un gesto de repudio de todo tipo de filosofía, sino solo de incomodidad hacia los filósofos y su psitacismo y la afirmación energética de una unidad entre teoría y práctica"[40]. En otras palabras, y según los *Quaderni del carcere*, la undécima de las *Thesen* declara la superada la filosofía en tanto que contemplación erudita (feuerbachiana) de un objeto dado y, al mismo tiempo, apoya la necesidad de elaborar una filosofía como acción en el mundo, como praxis que mantiene al sujeto y al objeto juntos en una unidad viviente: "la filosofía debe convertirse en 'política', 'práctica', para seguir siendo filosofía"[41].

El programa de acción incorporado en la undécima de las *Thesen* –a la luz del cual es posible explicar gran parte de los acontecimientos que colorearon el siglo XX con lágrimas y sangre– hace que la verdad y la política estén indisolublemente entrelazadas, en la medida en que corresponde a la política –a la acción coral de los hombres organizados– realizar la verdad *in der Praxis*.

Según Gramsci, el vínculo dinámico entre filosofía y política, verdad y praxis, es la clave de la reflexión marxista. La undécima de las *Thesen* exige a la filosofía convertirse en política, operando –escribe Gramsci– la "reducción a 'política' de todas las filosofías especulativas"[42]. Reconocida la centralidad de la praxis como fundamento mismo de lo existente (concebido como resultado históricamente determinado del hacer, como *Gegenstand*), es

prácticamente necesario trabajar para transformar la realidad, superando las contradicciones que la atraviesan y procediendo a la conformación del objeto al sujeto.

De este modo, se establece ese círculo -basado en las *Tesis* marxianas– entre filosofía y política, en virtud del cual, y seguimos citando a Gramsci, "el verdadero filósofo es y no puede no ser otro que el político"[43]. La verdad y la política, la filosofía y la praxis transformadora están, por lo tanto, unidas en un nexo de identidad que es entonces la esencia misma de la filosofía de la praxis.

---

1. Sobre estos temas,permítasenos remitir al lector a nuestro Bentornato Marx! Rinascita di un pensier o rivoluzionario (Bompiani, Milán, 2009) y *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile* (Il Melangolo, Génova 2013).
2. N. del T. Este par de términos, acuñados con un sentido alternativo entre sí, procede de la filosofía de Hegel. «Objekt», cuya raíz latina es evidente, es término que sirve para referirse a una realidad cósica, existente con independencia de nosotros y nuestro hacer, por ser «natural» o por la razón que sea –por ejemplo, por ser producto de nuestro imaginario como cosa ajena a nuestra accion, aunque sí lo sea–. «Gegenstand» es término acuñado por Hegel, que aprovecha para ello dos términos alemanes: «gegen», o «contra» y «stand», «puesto»; y sirve para referirnos a un ente que ha sido objetivado por nosotros, que yace en la realidad, porque lo hemos sacado de nosotros y lo hemos puesto ante nosotros o frente a nosotros, mediante nuestra actividad o capacidad de «Poner» mundo. Es un «ob-iectum» o ente extraído y expulsado de nosotros, «ob-jetivado». Como vemos, este término sirve para recuperar el étimo latino y traducirlo al alemán mediante un neologismo
3. N. del T. El autor se refiere a la tesis doctoral de Karl Marx, cuyo título en español es *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*
4. Cfr. R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1961, pp. 23 ss.
5. MEW (=*Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín/DDR 1956 y siguientes), I, p. 385. N. del T: el texto de Marx aquí referido es la Introducción a la *Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*
6. Lo ha aclarado bien F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2003.
7. *MEW*, III, p. 533. Todas las citas posteriores de las *Tesis de* Marx *sobre Feuerbach* se refieren a este lugar.
8. Sobre esto, cfr. W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín 1965.
9. A este respecto, nos referimos a nuestro *Marx e l'atomismo greco. Alle radici del materialismo storico*, con prefacio de G. Vattimo, Il Prato, Padua 2007.
10. K. Marx y F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, 1845-1846 (1932); tr. it. editado por D. Fusaro, *German Ideology*, Bompiani, Milán, 2011, con una presentación de A. Tagliapietra, p. 383 (*MEW*, III, p. 42).
11. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1841; tr. it. editado por C. Cometti, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milán 1960, p. 237.
12. Sobre el vínculo entre la doctrina de la ciencia de Fichte y el concepto de la praxis de Marx, ver especialmente T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical*

Tradition, Feffer & Simons, Edwardsville 1980; Id. *Fichte's Idealism and Marx's Materialism*, in "Man and World" vol. 8 (1975), págs. 189-206; Id. *Activity in Fichte and Marx*, in "Idealistic Studies" n. 8 (1976), pp. 191-215.

13. La tesis central de J. Mader, *Fichte, Feuerbach, Marx: Lieb, Dialog, Gesellschaft*, Herder, Viena 1968, especialmente en las páginas 19 y siguientes, según la cual Feuerbach debe ser concebido en plena continuidad con Fichte, no parece en absoluto aceptable a este respecto.

14. Véase T. Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition*, cit., págs. 121 y ss. Véase también C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007.

15. Ver T. Rockmore, *Fichte's Idealism and Marx's Materialism*, pp. 195-197.

16. Véase P. Bellinazzi, *Forza e materia nel pensiero di Marx e Engels*, Angeli, Milán 1984; È. Balibar, *La philosophie de Marx*, 1993; tr. it. editado por A. Catone, *La Filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994.

17. Cfr. almeno J.-P. Mittmann, *Tathandlung und absolutes Subjekt*, en "Philosophisches Rundschau", n. 40 (1993), pp. 274-290; U. Baumann, *Fichte in Berlin: speculative approaches of a philosophy of practice* (U. Baumann, *Fichte en Berlín: enfoques especulativos de una filosofía de la práctica*), Wehrhahn, Hannover, 2006; K. Hammacher, *Transzendale Theorie und Praxis (Teoría y praxis transzendale), Zugänge zu Fichte (Zugänge zu Fichte)*, Rodopi, Ámsterdam, 1996.

18. Ver M. Oesch, Das Handlungsproblem. *Ein systemgeschichtlicher Beitrag zur ersten Wissenschaftslehre Fichtes*, Gerstenberg, Hildesheim 1981.

19. C. Preve, *Storia del materialismo*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 83-84; M. Antonopoulou, *Prassi sociale e materialismo*, Alexandreia, Athens 2000 [en griego moderno]. Véase también W. Post y A. Schmidt, *Was ist Materialismus?* 1975; tr. it. editado por A. Solmi Marietti, ¿Qué es el materialismo? Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 10-11.

20. G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, Vol. I, *Sommario di pedagogia generale*, 1913, Sansoni, Florencia 1982, p. 250.

21. Id. *La Filosofia di Marx*, Sansoni, Florencia 19745 (1899), p. 81. Véase también A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milán 1966, pp. 183 y ss.

22. Ver T. Rockmore, *Fichte's Idealism and Marx's Materialism*, cit., pp. 195-197.

23. Véase G. Kitching, *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, Londres-Nueva York 1988.

24. Véase M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, 1970; tr. it. editado por A. Marazzi, *Il giovane Marx*, Massari, Bolsena 2001.

25. Véase H. Maler, *Congédier l'utopie? L'utopie selon Karl Marx*, L'Harmattan, París 1994. Cfr. Id. *Convoiter l'impossible. L'utopia avec Marx, malgré Marx*, Albin Michel, París 1995.

26. En Maquiavelo, como es bien sabido, Gramsci ve al precursor de la filosofía marxista de la praxis: "Maquiavelo ha escrito libros sobre acción política inmediata'" (A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edición crítica del Istituto Gramsci, editado por V. Gerratana, Einaudi, Turín 1975, p. 657).

27. *Ibidem*.

28. Ver C. Preve, *Marx inattuale. Eredità e prospettiva,* Bollati Boringhieri, Turín 2004; Id. *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx*, Il Prato, Padua 2007, presentación de D. Fusaro.

29. Cfr. A.G. Meyer, *Marxisme: the Unity of Theory and Praxis*, Harvard University press, Cambridge 1954; A. Tosel, *Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste*, Editions Sociales, París 1984.

30. Lo hemos tratado extensamente en nuestro *Marx e l'atomismo greco: alle radici del materialismo storico*, cit., *del materialismo histórico*, al que nos referimos (especialmente en

el capítulo III).
31. Cfr. A. Walicki, *Karl Marx as Philosopher of Freedom*, en “Critical Review”, 2 (1988), pp. 10-58; J. Wolf, *Why read Marx today?* Oxford University Press, Oxford 2003.
32. Cfr. G. Brenkert, *Marx’s Ethics of Freedom*, Routledge, Londres 1983.
33. Véase E. Renault, *Marx et l’idée de critique*, 1995; tr. it. *Marx e l’idea di critica*, Manifestolibri, Roma 1999.
34. Ver C. Preve, *Il pianeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*, Vangelista, Milán 1992.
35. Ver I. Meszaros, *Marx’s Theory of Alienation*, 1970; tr. it. *La teoria dell’alienazione in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 172 y ss.
36. Cfr. S. Mercier-Josa, *Retour sur le jeune Marx. Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Klincksieck, París 1986.
37. *MEW*, I, p. 391.
38. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959; tr. it. editado por R. Bodei, *Il principio speranza*, Garzanti, Milán 2005, p. 331.
39. *Ibidem*.
40. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* X, II, 31, p. 1270.
41. Ibid, VIII, 208, pág. 1066.
42. Ibid, X, 6, p. 1245.
43. Ibid, X, 54, p. 1345.

9
Fantasmas que persisten. Marx contra Stirner

> *"Después de que el hombre aquí identificado con el "Único" ha conferido, en primer lugar, concreción a los pensamientos, o mejor dicho, los ha transformado en fantasmas,éste se pone de nuevo en marcha para demoler esta concreción, forzándola a volver a su cuerpo, que de esta manera se pone como el cuerpo de los fantasmas. El hecho de que él alcance su propia concreción negando a los fantasmas indica de qué manera se constituye esta intrincada concreción del hombre, que el hombre debe ante todo "decirse "a sí mismo" para creerlo".*
> K. Marx - F. Engels, *La Ideología alemana*
> *"¿Poseer un fantasma no es ser poseído por él, ser poseído tout court? Capturarlo, ¿no es ser su prisionero?"*
> J. Derrida, *Espectros de Marx*

Hay un detalle de la *Deutsche Ideologie* que ha escapado a menudo a la atención de los intérpretes: tres cuartas partes de la obra están dedicadas a una feroz "campaña" contra Max Stirner, definido irónicamente como "San Max". El hecho de que la atención de los exégetas del texto no se haya centrado en este aspecto ha tenido una consecuencia sorprendente: se han limitado a "comentar" e interpretar una cuarta parte de la obra, como si las partes restantes fueran totalmente marginales e indignas de ser tomadas en consideración. Esto no solo porque el intento de fundar la *materialistiche Geschichtsauffassung* o *Concepción materialista de la historia* –sin duda el núcleo teórico más interesante y original de la escritura– va desarrollado, por entero, en la primera sección, sino también porque el interminable *excurso* sobre Stirner –que, con sus cerca de trescientas páginas, es por lo menos tan largo como la propia obra de Stirner– presenta un carácter irremediablemente problemático: esto se debe, por un lado, al tono desmitificador y burlón, que casi siempre se decanta por el ataque *ad personam*, y revela una acritud personal contra de Stirner que no puede menos que sorprender al lector y dificultar toda interpretación "objetiva" del

texto; por otro lado, la naturaleza problemática de la larga digresión anti-stirneriana es consecuencia de su difícil ubicación en el marco de los temas y de los análisis de la *Deutsche Ideologie*. No es de extrañar, en esta perspectiva, que los estudiosos de Stirner –antes incluso que los de Marx y Engels– nunca se hayan tomado demasiado en serio las críticas de los dos autores de la *Deutsche Ideologie*, y las han considerado inevitablemente como dictadas por un mero resentimiento personal incompatible con cualquier enfoque científico. Se ha argumentado de manera significativa, por ejemplo, que "la crítica a Stirner propuesta por Marx y Engels, como es bien sabido, es extremadamente decepcionante. Y esto no solo porque ridiculizar a alguien no es lo mismo que refutar sus ideas, sino también porque Marx y Engels ignoran por completo los problemas planteados por su oponente [...]. El principal malentendido está simplemente ligado al hecho de que lo consideran como otro *ideólogo doctrinario* (*idéologue doctrinaire*) que debe ser eliminado a toda costa"[1].

En consecuencia, se puede sostener que, en general, la relación teórica que *une* y, a la vez, *separa a* Marx de Stirner, en buena medida, aún sigue a la espera de examen y reconstrucción[2]: tal como se ha dicho, a propósito de esta relación, "entre los muchos enigmas que caracterizan el desarrollo intelectual de Karl Marx, hay uno que ha recibido relativamente poca atención, aunque su solución equivaldría a arrojar una luz significativa sobre los orígenes de la filosofía del Marx maduro"[3]. En las páginas siguientes, trataremos de examinar la "campaña" antistirneriana con el objeto de poner de manifiesto, por un lado, su continuidad con las temáticas abordadas en las otras secciones de la obra y, por otro, las razones de tal "ensañamiento", que –como aclararemos– no puede ser interpretado como mero odio personal, ya que se debe a razones teóricas mucho más profundas. Para llegar al fondo de la "campaña" contra Stirner es necesario tomar como punto de partida la correspondencia de Marx y Engels, en la que, gradualmente, van surgiendo dudas y reservas respecto del planteamiento teórico de Stirner. Lo más sorprendente es que, en un primer momento, Engels –en carta a Marx fechada el 19 de noviembre de 1844– saluda con entusiasmo a *Der Einzige und sein Eigentum* [*El Único y su*

propiedad], y lo percibe como un posible aliado teórico contra los "abstractismos" de la filosofía y de cara a una nueva fundación del comunismo. Engels escribe: "el principio del noble Stirner [...] es el egoísmo de Bentham, pero desarrollado, por un lado, con mayor y, por otro, con menor consecuencia"[4]. *Con mayor consecuencia*, porque Stirner es un *ateo* puro, que pone al individuo también por encima de Dios (en Bentham, en cambio, Dios sigue siendo la cumbre intrascendible); *con menor consecuencia, en* cambio, porque –según Engels– le gustaría escapar de la necesidad de reconstruir la sociedad "atomizada", pero no lo logra, y vuelve a caer nuevamente en la fundación "comunitaria" de una "unión de egoístas" (*Verein der Egoisten*). Según la opinión de Engels, en el egoísmo teorizado por Stirner se pueden identificar, con razón, entretejidos en la obra, los elementos precursores de la teoría del comunismo: "este egoísmo –escribe Engels– es, a tal punto, llevado al límite, es tan loco y al mismo tiempo tan consciente de sí mismo, que no puede detenerse ni por un momento, en su unilateralidad, sino que debe pasar inmediatamente al comunismo"[5]. En realidad, Engels resulta bastante ambiguo y poco convincente en su intento de demostrar el vínculo entre *comunismo* y *egoísmo*, y se limita a señalar que es el propio egoísmo el que mueve a cada individuo hacia el comunismo, entendido este último como la condición que más favorece el desarrollo del sujeto: "somos comunistas también por egoísmo, queremos ser hombres, y no solo individuos, por egoísmo"[6]. El elogio engelsiano de Stirner no solo se dirige a la tematización de un egoísmo que puede ser virtualmente asumido como una base teórica sobre la cual injertar el comunismo: también se dirige a la "lucha" de Stirner contra las "esencias" y los "abstractismos" filosóficos, en nombre del individuo empírico realmente operante en la sociedad, considerado a su vez –tal como hemos visto– como el *wirkliche Voraussetzung* o *Condición de la realidad efectiva* de la *Deutsche Ideologie*. Se trata, pues, de partir de Stirner para ir más allá: a diferencia de Feuerbach, que parte de las "esencias", "nosotros debemos partir
–señala Engels– del yo, del individuo empírico de carne y hueso, pero no para detenernos allí, como Stirner, sino para elevarnos más allá del "hombre". "El hombre" es siempre un fantasma mientras no

tenga su base en el hombre empírico. En resumen, debemos partir del el empirismo y el materialismo[7]. De este doble elogio de Stirner –"egoísta" y "materialista"– se desprende claramente el *Leitmotiv* que, poco después, conducirá a Marx y Engels a la redacción de la *Deutsche Ideologie* y a la fundación de una *Geschichtsauffassung* o *Concepción de la Historia,* basada en la doble instancia del elemento material-empírico (los "sujetos individuales" que realmente operan en la sociedad) y de la perspectiva comunista como potencial *freie Entwicklung der Individualitäten* o *libre desarrollo de la individualidad*.

Y sin embargo, sorprendentemente, en la *Deutsche Ideologie* no solo Stirner no aparece como un "aliado", sino que incluso es atacado desde todos los ángulos posibles y tenido como el enemigo más insidioso del comunismo y de la nueva concepción de la historia que surge con el manuscrito de 1845-1846. ¿Qué causó esta brusca inversión de tendencia? ¿Qué provocó que quien en la carta de Engels era considerado con entusiasmo como un posible aliado, fuera ahora demonizado, en la *Deutsche Ideologie*, como el más insidioso de los adversarios? Es, una vez más, en la correspondencia marx-ingelsiana donde se puede encontrar una respuesta más o menos coherente. Sabemos que Marx rechazó enérgicamente la propuesta de Engels de aceptar la perspectiva stirneriana como un posible apoyo para la fundación de la nueva ciencia histórica: en una carta que desafortunadamente se ha perdido, es casi seguro que Marx alertó a su amigo sobre el peligro de la posición de stirneriana, y mostraba que Stirner no era un posible aliado en absoluto, sino que por el contrario se correspondía en todo y por todo con el retrato robot del enemigo más peligroso. También es probable que, en la carta que se perdió, Marx esbozara un apunte de crítica a *Der Einzige und sein Eigentum*. Así lo demuestra la carta de Engels del 20 de enero de 1845 a Marx, que retoma presurosamente algunos de los temas de la epístola de su amigo y, a la luz de ella, revisa su posición original con respecto a Stirner:

> "En cuanto a Stirner, estoy por entero de acuerdo contigo. Cuando te escribí, todavía estaba demasiado embargado por la impresión inmediata del libro, pero después de que he tomado

> distancia y lo he podido evaluar con más perspectiva, lo juzgo de la misma manera que tú lo juzgas. Hess [...] después de algunas incertidumbres de juicio ha llegado precisamente a las mismas conclusiones que tú".

De esta repentina "reorientación" de la perspectiva engelsiana en virtud de la lectura de la epístola marxiana no es difícil concluir, si no el contenido de las críticas dirigidas a Stirner, sí, al menos, el juicio general formulado por Marx sobre *Der Einzige und sein Eigentum*. La referencia engelsiana a Moisés Hess, cuya escritura *Die letzten Philosophen* o *Los últimos filósofos,* apareció en 1845, corrobora este punto de vista: en ella Stirner era atacado despiadadamente y se mostraba, entre otras cosas, la absoluta irreconciliabilidad entre su posición teórica y el comunismo. Ahora bien, si –como Engels señala en su carta– Hess había llegado a las mismas conclusiones que Marx ("llegó a las mismas conclusiones que tú"), es totalmente legítimo asumir que también Marx, en su carta, debía de haber insistido en tal irreconciliabilidad, induciendo así a que su amigo cambiara de opinión y recalibrara su propio juicio.

De este "cruce" de correspondencia marx-engelsiana debemos tomar nota de un aspecto relevante para el tema que nos ocupa: *la posición de Stirneriana, que parece asimilable a la de Marx, es en realidad su oponente más insidioso y tenaz, y esto debido al hecho, precisamente, de que parece tan semejante a la suya* (¡tan semejante como para confundir al propio Engels!), porque se ocupa de problemas completamente similares, pero que resuelve de manera por entero opuesta. Cuanto más cerca aparecen, más rivales en competencia mutua son: detrás de la aparente afinidad, se ocultan supuestos y objetivos teóricos que se destruyen mutuamente y que revelan dos perfiles de pensamiento radicalmente opuestos. Esto es lo que daría razón de un hecho que de otro modo, resultaría inexplicable: la saña de Marx, en la *Deutsche Ideologie*, contra "San Max"; una saña que sorprende tanto por la *ferocidad* como por la *extensión* con la que se desarrolla. Es tan insistente y redundante que Marx –imbuido de un furor aparentemente implacable– podía proseguir sin tregua apuñalando implacablemente a su oponente, no lograba dejar de cebarse en su víctima. Incluso en una primera lectura somera de la

Deutsche Ideologie, resulta imposible que se nos escape que nos encuentramos ante una escritura que, más allá de propuestas teóricas innovadoras y "escaramuzas" ideológicas aisladas, tiene un único gran objetivo polémico, un único gran adversario teórico: Max Stirner.

Fue Jacques Derrida el primero que, en *Spectres de Marx* (1993), insistió en los dos aspectos interrelacionados del ensañamiento crítico contra un pensador –"San Max"– aparentemente demasiado semejante a Marx, y de la "contradicción hermenéutica" en virtud de la cual los intérpretes dejaban al margen de sus análisis las secciones contra Stirner, y pasaban por alto nada menos que tres cuartas partes de la obra que aspiraban descifrar. Derrida escribe:

> "¿Por qué una saña tal? ¿Por qué esta cacería contra el fantasma? ¿Por qué la ira de Marx? ¿Por qué atormenta a Stirner con una ironía tan irresistible? Se tiene la impresión, dado lo extremamante insistente y redundante de su crítica, a la vez brillante y dura, de que Marx podría continuar sin tregua lanzando flechas e hiriendo a muerte sin descanso. Podría no abandonar nunca a su víctima. Se ata a ella de manera perturbadora. Su presa lo tiene prisionero"[8].

Según Derrida, el hecho de que la *Deutsche Ideologie* ataque con tanta pasión a "San Max", y emprenda una campaña frenética contra él que parece no llegar nunca término, revela de manera indiscutible que Stirner es, más que ningún otro, el verdadero "adversario teórico" de Marx, el fantasma que más le obsesiona. Ahora bien, la razón de esta obsesión es, según Derrida, palmariamente simple: Stirner es el "anti-Marx", su *alter ego*, el que plantea los mismos problemas pero que propone soluciones diametralmente opuestas. La *aparente cercanía* oculta la *verdadera oposición* y hace necesaria, para Marx, un interminable trabajo de "concena a muerte" contra un rival que es demasiado parecido a él, tanto como para haber hecho creer a Engels –tal como hemos visto– que, en el fondo, su pensamiento era plenamente compatible con los supuestos en los que se basará la *materialistiche Geschichtsauffassung* o *Concepción materialista de la Historia*. Pero, ¿qué aspectos marcan, en términos concretos, la proximidad entre Marx y "San Max", qué problemas los hacen tan parecidos?

Una vez más, es Derrida quien nos proporciona una respuesta más que convincente:

> "Lo que Stirner y Marx parecen tener en común es la crítica al fantasma. Ambos quieren acabar con el *revenant*, o *aparición,* ambos esperan conseguirlo. Ambos aspiran a una especie de reapropiación de la vida en sus propios cuerpos. Esta esperanza es, como mínimo, lo que pone en marcha el mandato preceptivo o la promesa de su discurso. Tal vez incluso lo que da su primer contenido decisivo a la formalidad mesiánica de su llamamiento. Pero mientras Stirner parece confiar esta reapropiación a una simple conversión del yo que *recupera en sí* (que en verdad no *es más que* este movimiento de recogimiento interiorizante) y reanima auténticamente, de alguna manera, a los fantasmas objetivantes, a los fantasmas en libertad, Marx, por el contrario, denuncia este cuerpo egológico: ¡aquí está, exclama, el fantasma de todos los fantasmas! Este es el lugar de encuentro al que corren todos los fantasmas repatriados: el *foro* o el *ágora* para todos los que regresan, porque aquí hablamos a voluntad"[9].

Desde este punto de vista, es innegable que estamos ante "dos voces a veces tan cercanas" que dan la impresión, tanto a Engels como a nosotros, de que proceden de la misma persona, del mismo "cazafantasmas": "estas voces" –dice Derrida– "parecen hacerse eco"[10]. El horizonte polémico en el que se sitúan es, inequívocamente, el mismo: "un desafío común suscita la polémica. Se llama fantasma. Tanto Marx como Stirner quieren acabar con el fantasma. Este es el axioma común, que está fuera de discusión"[11] y que, dicho sea de paso, es lo que caracteriza de forma específica la "caza de Stirner" en relación con las las secciones restantes de la *Deutsche Ideologie*, también centradas –como hemos visto– en la crítica de la espectralidad. Esta declaración de guerra a la espectralidad en todas sus manifestaciones es exactamente el punto de partida común de ambos pensadores: "en lo fundamental" –continúa Derrida– "Marx parece estar de acuerdo con Stirner: debemos dar razón del fantasma, ponerle fin. El desacuerdo se refiere a los caminos a seguir y a la mejor solución[12]. En realidad, incluso en lo que hace a las soluciones propuestas, las terapias

contra los males de la espectralidad, parece haber una enigmática convergencia entre ambos: si se leen en transparencia, la suya se configura como una operación teórica de sustitución del "fantasma" (los abstraccionismos filosóficos en todas sus versiones) por el "cuerpo viviente", por el individuo empírico realmente operante. En esto, sus intenciones están tan cerca que parecen coincidir. Sin embargo, según Marx, la de Stirner es una solución teórica completamente fallida, que inevitablemente termina por volver a generar el mal que se suponía que debía curar: Stirner se engaña a sí mismo al pretender disolver la espectralidad, el abstractismo filosófico, por medio de la palabra "yo", es decir, sustituyendo las categorías abstractas por "el Único", sin darse cuenta de que, entendido como tal, también "el Único" cae plenamente dentro de ese abstractismo, del que es no otra cosa que su quintaesencia. De esta manera, la terapia de Stirner a los males de la "espectralidad filosófica" termina por hacer proliferar inadvertidamente un nuevo tipo de fantasma, oculto tras la hipertrofia del uso verbal de la palabra "Yo": como señaló Derrida, en Stirner "la reducción como subjetivación de la forma corporal del fantasma externo no es más que una sobre-idealización y una espectralización adicional"[13] y tanto más ingenua cuanto que se considera a sí mismo "a salvo" de la espectralidad.

Desde este punto de vista, toda la "campaña" marx-engelsiana contra "San Max", que con demasiada frecuencia ha sido malinterpretada, o incluso descartada como "fortuita" y dirigida a saldar cuentas con un "enemigo personal", encaja admirablemente en la estructura general de la *Deutsche Ideologie* alemana, en su horizonte teórico de búsqueda de una nueva ciencia y, al mismo tiempo, de crítica de la filosofía: la mordaz confrontación con Stirner, el juicio *tranchant* sobre el mismo, formulado y repetido obsesivamente a lo largo de trescientas páginas, se desarrolla por entero en el plano de la oposición entre *lo particular* y lo *universal* [14]. Si se burla y ridiculiza a Stirner como "san Sancho", es porque su lucha contra los "molinos de viento" del *ideal* (el "espectro") en nombre del particular (el "cuerpo vivo" empírico e individualizado) está, más allá de sus intenciones, infectada por un "realismo abstracto" que habla en nombre del particular concreto, pero

reducido –y aquí está la contradicción– a una categoría filosófica abstracta. El Yo de Stirner sigue siendo, a pesar de todo, un fantasma: el individuo empírico es así convertido por Stirner en un *"Yo" abstracto*, "espectral" y separado de las relaciones empíricas reales; pasa a ser, en realidad, una categoría filosófica completamente análoga a la de los filósofos de los que Stirner pretendía distanciarse. La lucha stirneriana contra los fantasmas se convierte así perversamente en un triunfo de la espectralidad bajo una forma nueva y más sutil:

> "Una vez que *el hombre identificado aquí como 'el* Único*'* (*der hier mit 'dem Einzigen' identifizierte Mann*), en primer lugar, ha dado concreción a los pensamientos, es decir, los ha transformado en fantasmas, comienza de nuevo a demoler esta concreción, forzándola a volver a su cuerpo que se pone de esta manera como *cuerpo de los fantasmas* (*Leib der Gespenster*). El hecho de que alcance su propia concreción negando los fantasmas indica de qué manera se constituye esta intrincada concreción del hombre, que el hombre debe ante todo 'decirse' 'a sí mismo' para creerla".

Se hace evidente, entonces, la razón de la tenacidad de la fiera "campaña" marxiana contra Stirner. Este último no solo ha sabido centrarse en el problema (la lucha contra la espectralidad), sino que también ha adoptado un camino "terapéutico" que, aparentemente, coincide con el de Marx: la asunción del individuo empírico como *fundamentum inconcussum a* partir del cual partir y sobre el cual basar la crítica de la espectralidad. Detrás de esta aparente coincidencia de puntos de vista y soluciones, sin embargo, se encuentra la oposición real casi imperceptible: El individuo de Stirner –"el Único" (*der Einzige*)– aspira a ponerse como una inversión de la espectralidad cuando, en realidad, es una manifestación patológica de la misma a todos los efectos; por su parte, el individuo de Marx –el sujeto que actúa, produce y cambia el "estado de las cosas"– quisiera situarse completamente más allá de cualquier residuo fantasmal, configurándose a sí mismo como "el anti-espectro" *por excelencia*, como individuo *materialistamente entendido*. ¿Acaso no es la insistencia apremiante con la que Marx y Engels se refieren al "materialismo" en la *Deutsche Ideologie* una forma de demonizar lo

fantasmal y su “inmaterialidad”? ¿No es un poderoso intento de “materializar” el pensamiento como una función “antiespectral”? La *concordia discors* entre Marx y Stirner se manifiesta aquí plenamente: no basta, según Marx, la “conversión egológica” stirneriana, la reconducción de todo al Yo, sino que es necesario transformar profundamente la concepción misma del YO, “materializándolo” y liberándolo de la espectralidad de la que todavía está envuelto en el análisis de Stirner. El Yo –y este es el asunto decisivo– debe ser concebido *materialistamente* –en realidad fichteanamente– como trabajo, praxis, energía operante, eficacia práctica que interactúa bi-unívocamente con el mundo de la naturaleza, modificándolo y siendo modificado por él. Y mientras que Stirner se engaña a sí mismo al creer que disuelve el fantasma desenmascarándolo como tal y reabsorbiéndolo en sí, introyectándolo “egológicamente”, el fantasma marxiano no se deja “expulsar” sin actuar directamente sobre las estructuras sociales y económicas que lo han generado. Precisamente por la singular simetría entre los diagnósticos y las soluciones, que al menos aparentemente coinciden, Marx se ensaña con Stirner para demostrar –en primer lugar a sí mismo– que es diferente de aquel, que no tiene nada que ver con ese personaje que, a primera vista, resulta tan parecido a él que puede ser confundido como su doble. Sobre este punto, Derrida insiste obstinadamente y, una vez más, de forma bastante convincente:

> “Mi sensación, entonces, es que Marx está asustado, *se* ensaña con alguien que no está tan lejos de parecerse a él como para evitar el engaño: un hermano, un doble, una imagen diabólica entonces. Una especie de fantasma de sí mismo. Que querría alejar, distinguir: *oponerse a él*. Ha reconocido a alguien que, como él, parece obsesionado con los fantasmas y la figura del espectro.[15]

Stirner y Marx tienen, por tanto, algo en común que no se limita a la ascendencia hegeliana de la que ambos aspirarían a emanciparse. Ambos critican al fantasma, ambos quieren acabar con los fantasmas para llegar a la “materia viviente” del individuo: luchan por esta reapropiación partir del propio cuerpo. Este es el “resorte” que desencadena el discurso de ambos y, al mismo

tiempo, la *dimensión mesiánica* que impregna cada una de sus fibras, la *promesa de realizarlo*, de lograr derrotar el fantasma en cada una de sus epifanías. Stirner confía la reapropiación a una conversión *al* Yo, Marx a una conversión *del* Yo: Para el primero, basta con "subjetivar" la perspectiva, devolverlo todo al "Único"; para el segundo, en cambio, se trata de producir una "revolución" en la concepción del Yo, "desespectralizándolo" y concibiéndolo –a la zaga de Fichte, tal como hemos visto– como actividad práctica y transformadora, como *sinnliche umwälzende Tätigkeit* o *Actividad material revolucionaria*, según el programa de las *Thesen über Feuerbach*. A la luz de este supuesto, Marx denuncia el "cuerpo egológico" de Stirner –*der Einzige* o *el Único*– en tanto que fantasma de todos los fantasmas: no basta con aniquilar el cuerpo del fantasma para poder, de alguna manera, "reincorporarlo", sino que hay que tener en cuenta la sociedad, la actividad práctica, esa materialidad que es lo que realmente le falta al fantasma, cuya prerrogativa es la de sentirse autónomo, libre de cualquier "derivación" de orden material.

La pregunta de la que habíamos partido resuena de nuevo en la lontananza: ¿por qué Marx se ensaña contra Stirner con tanta profusión de palabras, de sarcasmo e ironía? ¿En el fondo, no se está divirtiendo de forma gratuita, deliberadamente y –a fin de cuentas– exageradamente? "La saña –explica Derrida– se hace feroz, como ya hemos sugerido, contra una especie de doble o hermano"[16] que, como él, lucha contra los fantasmas, que, como él, ama la vida y al individuo en su desnuda "corporeidad". Marx, como hemos dicho, cree haber superado a Stirner y haber logrado, él solamente, vencer a la espectralidad: la "revolución egológica" stirneriana se convierte en el mal del cual debía ser un remedio, en la espectralidad filosófica. Stirner, que cree haber ido más allá de la filosofía y sus fantasmas, sigue siendo, por entero, un filósofo espectral en todos los aspectos, su cabeza está –no menos que la de Bauer o la del propio Hegel– infestada de todo tipo de fantasmas. Marx, por su parte, está convencido de haber superado definitivamente toda la herencia espectral a través de la fundación de la *Geschichtsauffassung materialista* o *Concepción materialista de la Historia,* cuyas instancias materialistas son en sí mismas el

antídoto más poderoso contra la espectralidad desmaterializada de la filosofía. ¿Pero, entonces por qué ensañarse con tanto ahínco con un enemigo derrotado? ¿Por qué cebarse con quien ha sido vencido? Si es cierto lo que hemos venido sosteniendo en los párrafos anteriores, la respuesta solo puede ser la siguiente: Marx sigue, obsesivamente, desencadenando ataques contra Stirner, incluso tras haberle refutado y ridiculizado de todos los modos posibles, porque le asalta la sospecha de que su discurso, su "ciencia empírica", no está completamente a salvo de posibles recaídas en la *espectralidad filosófica*. En otras palabras, Marx teme que su *parecido* con Stirner pueda acabar resultando, fatalmente, una *identidad* absoluta: desde este punto de vista, estaríamos tentados de argumentar que *Deutsche Ideologie* no es sino una tentativa de conjurar este riesgo, mostrando que Stirner está muy lejos de Marx, que sus respectivas posiciones no tienen nada en común y que, de hecho, son antitéticas entre sí. En particular, a Marx le asalta la sospecha de que también su antídoto contra la filosofía pueda resultar, lo mismo que el de Stirner, completamente ineficaz, lo que acarrea una inesperada e indeseada recaída en la filosofía. Dicho de otro modo, es como si Marx estuviera constantemente asaltado por la duda sobre la posibilidad de que su "ciencia empírica" siga estrechamente conectada con los fantasmas de la filosofía y que, por lo tanto, termine por hacer inadvertidamente el mismo recorrido teórico que Stirner: un ataque contra la filosofía que se resuelve, paradójicamente, en la reproposición de la filosofía misma con otras apariencias. La duda de Marx es legítima, y sus sospechas están completamente fundadas, tal como ya hemos visto: la ciencia buscada en la *Deutsche Ideologie* mantiene, después de todo, un vínculo muy fuerte con ese conocimiento filosófico del que aspiraba a ser su superación. En este sentido, la "revolución egológica" de Stirner y la "ciencia filosófica" de Marx acaban generando, contra las intenciones de sus autores, una inesperada hipertrofia filosófica, el renacimiento de lo que querían matar. La "furia destructiva" desencadenada contra Stirner, a lo largo de más de trescientas páginas, no es sino el deseo de distanciarse de un destino que acaba acompañando, inexorablemente, incluso a Marx: en estos dos "gemelos" en lucha, el deseo de "saldar cuentas"

con los fantasmas de la filosofía está condenado al fracaso, en la medida en que genera una reacción en sí misma filosófica –el *giro egológico*, en Stirner, y la *ciencia filosófica* en Marx–. Ambos comenzaron con la intención de "desollar" al fantasma y terminan irremediablemente derrotados, al encontrarse *poseídos por la espectralidad que aspiraban a poseer*.

El análisis "espectrológico" de Derrida, aunque tan rico en ideas, deja sin embargo, en segundo plano un aspecto importante, decisivo para comprender no solo la controversia antistirneriana, sino también el tipo de pensamiento puesto en obra por la *Deutsche Ideologie*: la insistencia –marxiana y stirneriana– sobre cada *individuo* y sobre su proceso de liberación. No es que el problema de la *individualidad empírica* no sea tocado, en varias ocasiones, por el pensador de la *différence;* y sin embargo, para él, el verdadero núcleo problemático de la comparación entre Stirner y Marx sigue siendo el de la "caza del fantasma", en relación con el cual, todo lo demás es secundario: "esto es" –señala Derrida– "lo que Marx y Stirner tienen en común: nada más que esta caza al fantasma"[17]. Es como si, con su "zarabanda fantasmal" –verdadero juego de espejos en el que los fantasmas rebotan de un lado a otro y se multiplican–, Derrida acabara quedando, él mismo, hasta cierto punto, enceguecido, por los fantasmas, convirtiéndose en su rehén. De hecho, la aparente "coincidencia" de perspectivas entre "San Max" y Marx va mucho más allá de lo que Derrida está dispuesto a admitir, y encuentra en la tematización del *individuo liberado* el punto de mayor convergencia. Para arrojar luz sobre este aspecto, es necesario, sin embargo, detenerse, aunque sea de manera impresionista, en algunos de los momentos fundamentales de la crítica marxiana a Stirner en la *Deutsche Ideologie*. Ya se ha dicho que la principal acusación que la obra arroja sobre "San Max" es la de haber reintroducido, a través del Único, la espectralidad que se pretendía erradicar. Ahora bien, el hecho de que Stirner esté literalmente obsesionado con los fantasmas queda demostrado por el hecho de que en toda su obra no hace otra cosa sino denunciar "fantasmas" de diversa índole, convirtiendo así, fatalmente, la historia misma en una empresa teológica: dicho de otro modo, "San Max" hace de las ilusiones religiosas la fuerza motriz de la historia, y

del hombre religioso el arquetipo humano, al sustituir la producción misma de la existencia por la imaginación religiosa. De aquí deriva lo que Marx y Engels califican de "sórdida historia de espíritus" (*unreine Gespenstergeschichte*):

> "La historia se convierte en una mera historia de sedicentes ideas, una *historia de espíritus y fantasmas* (*eine Geister und Gespenstergeschichte*), mientras que la historia real, empírica, fundamento de esta historia de fantasmas, es utilizada solo para dotar a estos fantasmas de cuerpos; de ella se derivan los nombres que deben equipar a estos fantasmas con la apariencia de la realidad. Al llevar a cabo este experimento, nuestro santo frecuentemente se quita la máscara y escribe abiertamente una historia de fantasmas.

En la elaboración de esta "historia de fantasmas", Stirner tiene pretensiones enciclopédicas, en la convicción de que nada debería quedar excluido de su "sistema". Por ello mismo, realiza múltiples incursiones, de diversa naturaleza, en la filosofía antigua, en el cristianismo, para pasar luego, a la crítica del socialismo y del comunismo, hasta llegar a la filosofía más reciente. En opinión de Marx, precisamente en este recorrido de la historia universal se percibe claramente la espectralidad de la que Stirner sigue prisionero: la historia, de hecho, se resuelve para él en "batallas de fantasmas", de meras ideas, sin que le preste atención alguna a las condiciones materiales e históricas en las que las sociedades concretas han dado lugar a sus propios productos espirituales. Tanto más cuanto que Stirner actúa de manera sustancialmente similar contra el Estado y el derecho, y contra todas las demás formas institucionales de la sociedad. Evita su *realidad empírica* transformándolas en *fantasmas*, con una consecuencia totalmente paradójica: basta con "expulsarlas" del propio "Yo" para que éste quede liberado de ellas *sin más*. A la luz de estos supuestos, en *Der Einzige und sein Eigentum,* Stirner puede apoyar lo siguiente: "Los Estados duran solo mientras se *da una voluntad dominante* (*es einen herrschenden Willen gibt*), y ésta es considerada como sinónimo de los propios deseos. La voluntad del Señor es la ley."[18] Y de nuevo: "De ahora en adelante ya no se trata del Estado [...], sino de mí. Con esto, todas las preguntas sobre el poder del príncipe, la

constitución, etc., se hunden en los abismos de nulidad que son típicos de ellos. *Yo, esta nada, sacaré de mí mis creaciones* (*Ich, dieses Nichts, werde meine Schöpfungen aus Mir hervortreiben*)"[19]. Basta que el Yo se libere de los fantasmas que infestan su conciencia (estatalidad, poder, voluntad del señor, etc.) para poder ser libre en el sentido pleno. Resulta evidente, por otra parte, que en estos pasajes Stirner confunde dos concepciones contradictorias del derecho y la estatalidad: la que las entiende como una expresión de *fuerza* y la que las convierte en una expresión de la *voluntad*. Y es precisamente este malentendido el que le permite justificar su propia filosofía "solipsista", centrada en la existencia de un "Yo" capaz de renunciar a su poder o de recuperarlo, a capricho de sí mismo. Toda la sección de la *Deutsche Ideologie* sobre la "rebelión", dedicada a burlarse de la manera en que Stirner concibe la praxis revolucionaria, es un desarrollo ejemplar de estos temas: la revolución, el orden existente, la rebelión, son para Stirner solo ficciones arbitrarias que no hacen referencia a ninguna realidad histórica o social. El artificio, el filosofema al que recurre incesantemente "San Max" es siempre el mismo: separar las representaciones individuales de su sustrato social, para luego denunciarlas como "mitificaciones". Así, propiedad, ley y Estado habían sido, hasta entonces mitificados, para luego ser desmitificados y aniquilados en nombre del "egoísmo omnipotente" stirneriano. Según el diagnóstico marx-engelsiano, Stirner confina a sus enemigos en al reino de la imaginación y ya luego, una vez hecho ésto, le resulta fácil vencer en sus propias batallas contra los fantasmas. En su opinión, todas las patologías sociales se resuelven así en forma de patologías del Yo: con la consecuencia decisiva que se concluye para el mismo de que es necesario cambiar no la sociedad, sino el Yo, liberándolo de sus fantasmas, entre las que se encuentran, precisamente, la sociedad, el Estado y el derecho. De ahí el imperativo stirneraino de cambiarse a sí mismo, de volverse un verdadero egoísta, de no fundar la propia causa sobre nada: *Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt*, "Fundé mi causa sobre la nada", según reza la tesis que recorre obsesivamente *Der Einzige und sein Eigentum*. Aunque se pudiera decir que este trabajo de "cacería de fantasmas" ha sido felizmente completado, el fantasma más

insidioso, el “fantasma de fantasmas”, seguiría existiendo –según Marx–: el Yo como una realidad en sí mismo, generador de figuras autónomas, a las que se cree disociadas de las condiciones materiales de existencia y de producción.

Ahora bien, según el dictado de la *Deutsche Ideologie*, las consecuencia acarreadas por la “revolución egológica” de “san Max” no solo se encuentran en la reproducción inconsciente de la espectralidad bajo la forma de un “Yo fantasmal”, desvinculado del terreno sociopolítico, también subyacen a su noción de *individualismo egoísta*. Stirner escribe: “Para mí tú no eres más que mi alimento, así como yo puedo ser engullido por ti y usado por ti. Entre nosotros tan solo existe un tipo de relación, *el empleo*, la explotación, la utilidad”[20] (*Du bist für Mich nichts als – meine Speise, gleichwie auch Ich von Dir verspeiset und verbraucht werde. Wir haben Speise zueinander nur eine Beziegung, die Brauchbarkeit, der Nutzbarkeit, des Nuntzens)*. En este pasaje se resume icasticamente el motivo subyacente del egoísmo individualista stirneriano. La revolución egológica realizada por Stirner se resuelve en una *revolución egoísta*, para la cual, nada se da fuera del Yo y de su propiedad: “yo fundo mi causa sobre *mí mismo*, yo, que a la par de Dios, soy la nada de todo lo demás, que soy mi todo, yo que soy el único” (*stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem anderen, der Ich mein alles, der Ich der Einzige bin*). En la *Deutsche Ideologie*, Marx y Engels consideran que la reflexión de Stirner es radicalmente dañina, además de poco original, una mera repetición de la teoría de la explotación mutua elaborada por Jeremy Bentham, según lo que Engels ya había intuido en la citada carta de 1844: “la subsunción integral de todas las relaciones existentes bajo la relación de utilidad, la elevación absoluta de esta relación de utilidad al único contenido de todas las demás, es puesta en práctica por primera vez por Bentham”. Según Marx, la “revolución egoísta” de Stirner es poco original, no solo porque vuelve a proponer temas de Bentham, sino también porque, de hecho, es el reflejo ideológico del cosmos burgués, la base teórica sobre la que éste se funda y en la que se refleja. Más que como “revolución”, ésta se configura por tanto como “expresión” ideológica de la burguesía, como la “coronación

espiritual” de la verdadera esencia del libre mercado y de su reducción de la sociedad a “átomos” autónomos individuales cuya relación recíproca se agota en el contrato de compraventa:

> “La contradicción ilusoria que resuelve todas las innumerables relaciones humanas en la única relación utilitaria, esta abstracción formalmente metafísica proviene del hecho de que, dentro de la sociedad burguesa moderna, todas las relaciones se subsumen sustancialmente bajo la única relación abstracta del dinero y el mercado.

Esta es la segunda razón por la que Marx es el “anti-Stirner”, su doble “vuelto del revés”: el individuo singular, la “individualidad libre”, la *freie Entwicklung der Individualitäten*, es la preocupación teórica constante tanto de Marx como de Stirner. Sobre este punto, que Derrida no tuvo en cuenta, vale la pena recordar lo que Rubel dijo en su momento:

> “Precisamente porque Marx y Engels aspiraban, después de todo, al mismo fin que Stirner –es decir, a una sociedad de hombres libres y, por tanto, “únicos”– creían necesario dedicar una crítica tan exhaustiva y severa al Ú*nico y su propiedad*: era necesario que demostraran que este fin no podía lograrse sin una lucha real, política y revolucionaria, llevada a cabo por aquellos que menos se parecían al tipo humano descrito por Stirner”.[21]

La similitud que Marx y Stirner tienen en común debe encontrarse no solo en la lucha contra la espectralidad, sino también en su *teorización radical del individuo*. Esta afirmación puede, en primer lugar, sorprender al lector, y sacudirle y ayudarle a salir de la falsa verdad, según la cual Marx sería un pensador de la comunidad, no del individuo. En particular, si nos atenemos a cierta tradición de larga data, “correosa y persistente”, la figura de Marx debería ser incluida inequívocamente en la categoría ingrata de los “enemigos teóricos del individuo”, cuando no en la de los “pensadores colectivistas”.[22] La liquidación del problema de la libertad individual en la reflexión de Marx, por obra del comunismo histórico del siglo XX, que se declaraba seguidor de Marx, se debe en gran parte al hecho de que la teoría de Marx se ha “encarnado”siempre en la forma de partidos jerárquicamente organizados y dotados de una

estructura “piramidal”: por su propia estructura interna, tales partidos no podían sostenerse o funcionar sobre la base de “individualidades libres”, de individuos libres y soberanos, sino que tenían que sofocarlos brutalmente (y no solo a nivel teórico) en nombre de una nivelación igualitaria forzada con la que la teoría original de Marx –ésta es la cuestión– no tenía literalmente nada que ver. En esta perspectiva, se entiende bien por qué Marx fue sometido, por sus numerosos “sucesores”, al lecho de Procusto de la nivelación social forzada y de la eliminación de la libertad individual en nombre de la igualdad. Era una operación dictada por razones económicas y políticas, ciertamente, y no por una presunta “teoría colectivista” subyacente, que estuviera presente en las obras marxianas. De pensador de la “individualidad libre”, Marx fue subrepticiamente transformado en un “pensador de la comunidad nivelada”. Pero si nos atenemos a la línea interpretativa que se remonta a nombres de autores, muy diversos entre sí, tales como Louis Dumont[23], Carol Gould[24], Hervé Touboul[25] y Luca Basso[26] (este último, más que ningún otro, ha insistido en el papel esencial de la individualidad en la *Deutsche Ideologie*), el conjunto de la obra de Marx nos presenta, sorprendentemente, mucho más, a un pensador del individuo y de la libertad que de la igualdad y la nivelación social: hasta tal punto que, como se desprende sobre todo de la reconstrucción de Dumont, se podría etiquetar con acierto la reflexión marxiana, en su conjunto, como un “individualismo ético”, cuyo fin fuera redimir al individuo de todo vínculo de dependencia y eclavización. La *Deutsche Ideologie* y, en este caso, la controversia antiestireriana desempeñan un papel de primera magnitud en la génesis del individualismo libertario marxiano. En este sentido, entonces, repetimos, el ensañamiento marxiano contra Stirner está dirigido a evitar un parecido que en realidad esconde una oposición total. El individualismo de Marx, en apariencia, por entero semejante al de Stirner, es en cambio su negación radical.

Intentemos aclarar las razones de este “acuerdo divergente”, que oculta una oposición total dentro de sí mismo, partiendo, en concreto, de la *Deutsche Ideologie*. En la sección sobre Feuerbach, de improviso y de modo inesperado, se abre un *excursus* sobre el papel del individuo en la sociedad comunista, en el que la fisonomía

del sujeto “por venir” nos es presentada en contraposición con la del sujeto burgués. Marx y Engels ya han explicado que el comunismo tendrá como característica la existencia de “individuos plenamente desarrollados”, que romperán las cadenas de la prosaica unidimensionalidad burguesa. Ahora añaden detalles preciosos sobre la *identik* del sujeto comunista, y sostienen, por un lado, que el cosmos capitalista parece estar habitado por individuos libres, cuando en realidad consta solo de clases en antagonismo recíproco, dentro de las cuales los sujetos son todo menos libres (incluso los de las clases “hegemónicas” están hechizados por los efectos encantatorios de la división del trabajo y la enajenación) y, por otro, que solo el comunismo garantizará el surgimiento de individuos plenamente libres, de sujetos perfectamente autónomos y no subordinados a poderes externos. Su existencia –explican Marx y Engels– será “comunitaria”, y solo en la vida comunitaria cada sujeto podrá desarrollarse poliédricamente, y realizar plenamente su propia subjetividad individual. Son fundamentalmente dos los escorzos de la *Deutsche Ideologie* en los que apunta el tema el tema del individuo como asunto teórico principal de Marx y Engels:

> “La *relación de comunidad* (*gemeinschaftliches Verhältnis*) en la que entraban los sujetos de una clase y que estaba condicionada por sus intereses comunes frente a un tercero, era siempre una comunidad de la que estos sujetos formaban parte solo como *individuos medios* (*Durchschnittsindividuen*), únicamente porque vivían en las condiciones de existencia propias de su clase. Se trataba de relación en la que participaban, *no ya como sujetos individuales, sino como miembros de una clase* (*nicht als Individuen, sondern als Klassenmitglieder*). En cambio, ocurre lo contrario en la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman el control de sus propias condiciones de existencia y de todos los miembros de la sociedad: los individuos participan en ella *como sujetos individuales* (*als Individuen*). Es exactamente la unión de los sujetos individuales (obviamente en el ámbito presupuesto creado por las fuerzas productivas tal como se desarrollan hoy en día), la que *pone bajo el control de los individuos las condiciones de su libre desarrollo y su libre*

movimiento (*die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt*): condiciones que, hasta ahora, habían sido abandonadas a la accidentalidad y que se habían autonomizado frente a sujetos individuales precisamente por el hecho de que éstos estaban separados, en tanto sujetos individuales, a través de su necesaria unión, impuesta por la división del trabajo, pero que, en virtud de su disociación, se había convertido en una cadena externa respecto de los mismos".

En este pasaje, se nos presenta la brecha entre la *sociedad burguesa*, en la que el individuo es solo ficticiamente el valor cardinal (en la medida en que el sujeto está subordinado a la clase y, a la par, al movimiento de valorización del mundo espectral de las cosas), y la *sociedad comunista*, en la que los individuos volverán a adquirir el control del proceso de producción y, de esta manera, a desarrollarse de manera completa. El segundo pasaje de la *Deutsche Ideologie* dedicado al tema del individuo, por el contrario, insiste en el carácter comunitario de la sociedad comunista, una comunidad de *individualidad libre y solidaria:*

"Solo en la comunidad con los demás cada sujeto dispone de los instrumentos con los que puede *desarrollar en todas las direcciones sus propias inclinaciones* (*seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden*); por lo tanto, solo *en la comunidad es posible la libertad personal* (*in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich*). En los sucedáneos de comunidad que se han dado hasta el presente, en el Estado, y cosas por el estilo, la libertad personal solo existía en beneficio de los sujetos que se habían desarrollado en las condiciones de la clase hegemónica y solo por el hecho de ser sujetos pertenecientes a dicha clase. La aparente comunidad en la que los sujetos se han coaligado hasta el presente, siempre se ha autonomizado en contra de ellos y, al mismo tiempo, y dado que se trataba de la unión de una clase en detrimento de otra, para la clase sometida, no solo era una comunidad puramente ficticia, sino también una nueva atadura. *En la comunidad efectiva, los sujetos obtienen su libertad como resultado de su unión y a través de tal unión* (*in der wirklichen Gemeinschaft*

erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit)".

Se percibe claramente en este pasaje el timbre comunitarista del individualismo no "robinsoniano" de Marx, en contraste directo con el individualismo egoísta de Stirner: ambos asumen el desarrollo del individuo como la principal preocupación teórica de su reflexión, pero luego elaboran el problema de manera diametralmente opuesta. En efecto, según Marx, para que el individuo se desarrolle completamente, de manera polifacética y multidireccional, es necesario que no se encuentre en una "sociedad de egoístas", según el proyecto stirneriano –reproposición eterna, bajo otro nombre, de la sociedad burguesa y su concepción del *homo homini* lupus–, sino, en todo caso, –por el contrario– en una *comunidad de individualidades libres y solidarias*, dotadas de igual libertad de evolución, de modo que cada uno pueda ver a los demás individuos, no ya como un obstáculo para su propia libertad (según los cánones del individualismo burgués y, a la vez, del egoísmo stirneriano), sino más bien como un recurso precioso mediante el cual incrementar la propia libertad promoviendo el libre desarrollo de las libertades de todos los demás. Según el diagnóstico de la *geschichtsphilosophisch* o *Filosofía de la historia* de Marx y Engels, esta comunidad de individuos libres, plenamente desarrollados y solidarios entre sí, será la sociedad comunista. El programa político del comunismo, tal como lo entienden los dos autores, no es tanto una "negación" del individualismo liberal, sino más bien una realización de sus promesas incumplidas: en primer lugar, la libertad universal del individuo, negada por la sometimiento, la cosificación y la enajenación rampantes en el mundo burgués, donde la libertad individual es pensada a partir de la libertad de circulación de las mercancías en la esfera del mercado. En virtud de su radical "futuro-centrismo", que según el diagnóstico de Karl Löwith[27] revelaría la persistencia de un mensaje escatológico en forma secularizada, Marx trasciende los límites de un presente todavía manchado por la esclavitud y la subyugación para mirar a un "todavía no", un horizonte futuro de libertad universal y transparencia absoluta de las relaciones, ahora disueltos por el sometimiento que todavía los caracteriza en la era del capitalismo. La libertad del individuo sigue

siendo un *telos* por venir. No es casualidad que, en las páginas del *Manifest der Kommunistischen Partei*, el comunismo sea definido, en perfecta simetría con la *Deutsche ideologie*, como "una comunidad dentro de la cual *el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos* (*die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist*)". Tema que sera puntualmente recuperado en los *Grundrisse*, en los que –sin hacer mención de una supuesta igualdad niveladora, a la que con demasiada frecuencia se ha vinculado indebidamente el nombre de Marx– se argumenta que el comunismo adoptará la forma de "libre desarrollo de las individualidades"[28], ya no sometidas al dominio de hombres y cosas. No hay que olvidar, además, que la *Deutsche ideologie* está atravesada por la idea de que, mientras en el mundo burgués solo cuentan las clases (de las cuales los individuos son meros *Charaktermasken* o *Máscaras de personaje*), en el futuro escatológico del "reino" comunista serán los individuos *asociados* los que cuenten, en su irreductible singularidad: en la comunidad del futuro –explican Marx y Engels– los sujetos participan "como sujetos individuales", con la consecuencia de que en ella se realizan finalmente las "condiciones de su libre desarrollo. Y aquí, en consecuencia, se pone de manifiesto la radical oposición entre la *Verein der Egoisten* o *asociación de egoístas* stirneriana –un mero espejo del individualismo burgués y de su concepción del otro como instrumento para aumentar la propia riqueza– y el *individualismo comunitario* marx-engelsiano, fundado en lo que, en la *Deutsche Ideologie*, se define de manera muy sugerente como " indispensable solidaridad del el libre desarrollo de todos" (*notwendige Solidarität der freien Entwicklung Aller*): esta oposición oculta detrás de lo que, en un principio, se había manifestado como una plena coincidencia de puntos de vista, no puede ser clasificada sino como contraposición entre el individualismo burgués y el *individualismo comunista*, expulsado –este último– por parte de la propia tradición comunista antes incluso que por sus adversarios. En este *pensar lo mismo pero de forma invertida*, con soluciones de signo opuesto, pasa a hacerse nuevamente evidente la razón por la que Stirner es, entre todos, el espectro que más obsesiona a Marx, el fantasma que más que ningún otro debe ser derrotado.

1. E. Fleischmann, *Le rôle de l'individu dans la société pré-revolutionnaire: Stirner, Marx, Hegel* en AA. VV, *Max Stirner*, L'Age de l'Homme, París 1979, p. 175. Cfr. también H. Arvon, *Une Polemique inconnue: Marx et Stirner*, en "Temps Modernes", n. 71, septiembre 1951, pp. 509-536.
2. Esto no significa, por supuesto, que falten contribuciones, incluso muy específicas, sobre este tema: ver por ejemplo (para limitar el campo a las más importantes) F. Bazzani, *Il tempo dell'esistenza: Stirner, Hess, Feuerbach, Marx*, Franco Angeli, Milán 1987; C. B. Menghi, *Soggettivizzazione del diritto,* Giuffré, Milán 1979; H.-M. Forest, *Marx au miroir de Stirner*, Le Sycomore, París 1979; A. Schaefer, *Der Staat und das Reservat der Eigenheit: Hegel, Marx, Stirner*, Berlin Verlag, Berlín 1989; P. Thomas, *Karl Marx y Marx Stirner*, en "Political Theory", n. 2.3 (1975), pp. 159-179; P. B. Dematteis, *Individuality and the Social Organism. The Controversy between Max Stirner and Karl Marx*, Revisionist Press, New York 1976; K. Ferguson, *Saint Max Revisited: A Reconsideration of Max Stirner*, en "Idealistic Studies", n. 3.12 (1982), pp. 276-292; H. Arvon, *Concerning Marx's "Epistemological Break"*, en "The Philosophical Forum", VIII, nn. 2, 3, 4, editado por von Marx W.Wartofsky - Hans-Martin Saß, Boston University Press, Boston 1978, pp. 173-185; P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists, Routledge*, Londres 1980.
3. N. Lobkowicz, *Karl Marx and Max Stirner*, en F. J. Adelmann (a cargo de), *Demythologizing Marxism*, The Hague, Boston 1969, p. 64.
4. F. Engels, carta a K. Marx del 19 de noviembre de 1844, en K. Marx - F. Engels, *Carteggio*, I, pp. 14-15.
5. Ibid. p. 15.
6. *Ibidem*.
7. Ibid. p. 16.
8. J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 176.
9. Ibid. pp. 163-164.
10. Ibid. págs. 166-167.
11. Ibid. p. 167
12. *Ibidem*.
13. Ibid. p. 164
14. Sobre este aspecto, con especial atención a las raíces hegelianas de Stirner, véase L. Stepelevich, *Max Stirner as Hegelian*, en "Journal of the History of Ideas", nº 46 (octubre-diciembre 1985), pp. 597-614; Id., *The Revival of Max Stirner*, en "Journal of the History of Ideas", nº 35 (abril-junio 1974), pp. 323-328.
15. J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 176.
16. Ibid. p. 178.
17. *Ibidem*.
18. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, 1845 (1844), Reclam, Stuttgart 1972, p. 214. Aquí yen adelante hemos preferido seguir la edición alemana en lugar de la italiana (*L'unico e la sua proprietà*, editado por L. Amoroso, Adelphi, Milán 1979). Aquí no es posible dar cuenta del pensamiento de Stirner en toda su complejidad; una operación que, además, iría más allá de los objetivos que nos hemos fijado. Para una lectura global del pensamiento estirnés, nos remitimos a G. Penzo, *Max Stirner: la rivolta esistenziale*, Marietti, Turín 1971.
19. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, cit., p. 259.
20. Ibid., p. 331
21. M. Rubel, *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale: prolegomeni per una sociologia etica*, cit., p. 208.
22. Hemos tratado este tema más extensamente en nuestro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, cit., pp. 118 y ss.

23. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, 1977; tr. it. editado por G. Viale, *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Adelphi, Milán 1984. Dumont argumenta que Marx era sustancialmente, a nivel filosófico, una especie de "individualista ético", que aspiraba a "salvar" al individuo del capitalismo, que lo estaba destruyendo mediante el poder anónimo y despersonalizador del capital y mediante la esclavización inmediata del mundo de las fábricas. La clase obrera y proletaria, y el consiguiente género humano del que la clase anticipaba el elemento universalista, habrían sido –en la reconstrucción de Dumont– solo los medios para la liberación, ciertamente no el fin, que seguía siendo meramente individualista-libertario. Las premisas antropológicas de Marx no deberían haber sido buscadas en Hegel –partidario del carácter ético autónomo de los "organismos intermedios" (familia, corporación profesional, etc.)– sino en Adam Smith, que en cambio parte del individuo aislado y encerrado en sí mismo como único actor en el teatro económico de la "mano invisible" del mercado. Según Dumont, Marx simplemente "dió la vuelta" a Smith, no a Hegel, "al darle la vuelta" al dueño individual convertido en "individuo comunista".
24. C. Gould, *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, The Mitt Press, Cambridge 1977. Una posición comparable en muchos aspectos a la de Gould se encuentra en E. Screpanti, *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, Manifestolibri, Roma 2007.
25. H. Touboul, *Marx, Engels et la question de l'individu* PUF, París 2004.
26. L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx,* Carocci, Roma 2008. Este estudio se basa en la convicción de que "la cuestión de la realización individual desempeña un papel central" en el pensamiento de Marx, hasta el punto de que puede señalar como un "viejo tópico" la tendencia a interpretar la reflexión de Marx "de manera organicista y, por lo tanto, sometida al criterio de la dominación de la sociedad sobre el individuo" (ibíd., p. 9). Por esta razón, el título del libro contiene la noción de "singularidad" que, aunque parcialmente ajena al vocabulario marxista, según el autor es capaz de interactuar con el "dispositivo marxista", sacando de él el tema de la realización individual. La noción de singularidad se interpreta en su "configuración" como "transindividualidad", término que destaca el intercambio continuo y móvil que se establece entre lo "individual" y lo "colectivo". (ivi, p. 15). Al principio del primer capítulo, que lleva por título *El problema de la individualidad*, la reflexión de Basso se centra principalmente en la *Deutsche Ideologie*: aquí –señala Basso– la investigación de la individualidad se reelabora en relación con la noción de *Bestimmung*. Las *bestimme Individuen,* evocadas en la *Deutsche Ideologie* están influenciadas tanto "por las circunstancias en las que se mueven" como "por la presencia de otros individuos" (ibíd., p. 37). Las "circunstancias" antes mencionadas se refieren a la "actividad productiva" y al "contexto social y político" en el que se encuentran las personas que, al mismo tiempo, influyen y son influenciadas por el entorno económico, social y político en el que viven. Al estar inserto en constelaciones de condiciones históricamente determinadas, el individuo no puede sino presentarse como "estructuralmente contingente y singular" (ibíd., p. 37). Basso señala que esta posición no constituye una "invariante" en el camino marxiano, sino que es un punto de llegada de tal importancia que permite considerar a la *Ideología alemana* como *un* texto de "fractura", respecto de obras anteriores (p. 38).
27. Ver K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. editado por P. Rossi, *Significato e fine della storia I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milán 1979, pp. 64 y ss. Según el "teorema de la secularización" propuesto por Löwith, que teoriza la polaridad entre el "círculo" de los griegos (es decir, la concepción cíclica del tiempo histórico) y la "cruz" de los cristianos (es decir, la concepción lineal y progresiva del curso histórico), todas las filosofías de la historia –y la de Marx más que ninguna otra– no

haría otra cosa que secularizar, inmanentizándola, la visión escatológica judeocristiana de la historia como una carrera imparable hacia un fin último: de este modo, “el devenir de la salvación es proyectado sobre el plano de la historia mundial y ésta se eleva al plano de la primera” (ibid. 26). También ha habido quienes, como Hans Blumenberg, han criticado el teorema de la secularización löwithiana, destacando que se traduce en un intento de deslegitimación de la modernidad; un intento realizado a través del análisis de motivos teológicos propios de la filosofía moderna de la historia. Por un lado –observa Blumenberg– la obra de Löwith pretende poner de relieve la derivación sustancial de la filosofía de la historia a partir de la teología de la salvación; por otro lado, también pretende poner de relieve el inevitable revés al que está condenada la filosofía de la historia, porque, si bien sustituye la fe en la providencia divina por la fe en el progreso humano (o en la realización del “espíritu del mundo” o en el advenimiento de la “sociedad sin clases”), queda ligada a la perspectiva teológica y a su esquema conceptual expresada en la fórmula “B es A secularizada”. Véase H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1960; tr. it. editado por C. Marelli, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Génova 1992, pp. 9-127. Sobre el problema de la tensión escatológica en el pensamiento de Marx, nos permitimos referirnos a nuestra *Filosofía y esperanza. Ernst Bloch y Karl Löwit intérpretes de Marx*, cit. Sobre el tema de la secularización, con especial atención a Blumenberg y Löwith (así como al debate entre ambos), cf. especialmente G. Marramao, *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1983 (Bollati Boringhieri publicó en 2005 una nueva edición, ampliada y revisada); Id., *Cielo e terra. Genealogía della secularizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994; Id, *La passione del presente,* Bollati Boringhieri, Turín 2008.

28. K. Marx, *Criticism of the Political Economy*, cit., I, p. 718.

10
Gramsci y la materia de Marx como metáfora

> *"La "materia' no debe ser entendida ni en el sentido que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados deben ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico) ni en los sentidos que se concluyen de las diferentes metafísicas materialistas".*
> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*

Entre las tareas teórico-prácticas que los *Quaderni del carcere* [*Cuadernos de la Cárcel*] asignan a la filosofía de la praxis está también, y no en segundo lugar precisamente, la desestructuración del objetivismo ingenuo e imbuido de positivismo y, al mismo tiempo, del economicismo determinista por ser enfermedad que infecta al corpus marxista. El objetivo gramsciano consiste esencialmente, como sabemos, en lograr que la concepción subjetiva de lo real sea absorbida por las masas, lo que permitiría que éstas salgan de la pasividad y se conviertan en protagonistas activas de su historia.

Solo si varían su imagen del mundo y se liberan de las garras letales del materialismo determinista éstas podrán concebir lo existente como historia, praxis y posibilidad, y podrán abandonar la pasividad a la que, gracias a las complices ayudas prestadas por objetivismo materialista que se ha convertido en la ontología primitiva de las gentes sencillas, están condenadas.

Según aclaró Badaloni, "la realidad, tal y como la concibe Gramsci, no es lo existente, sino éste junto con las posibilidades que éste alberga"[1]: y que incluye inherentemente en su seno la posibilidad y, por lo tanto, el futuro como un eventual ser-de-otra-manera, según una concepción de lo real como ontología de la posibilidad histórica y no de la presencia ahistóricamente dada.

En palabras del *Cuaderno* décimo, "la posibilidad no es realidad, pero también es una realidad"[Q 1337-1338], que debe ser debidamente tenida en cuenta a la hora de razonar sobre la esencia de lo real y evaluar las posibilidades de acción en éste: "si el hombre

puede o no puede hacer algo, tiene su importancia en la evaluación de lo que realmente se hace" [Q 1338], porque la acción emprendida en el presente toma el futuro como su horizonte y se basa en basa en la modalidad ontológica de lo posible.

El hombre es, en esencia, el animal que vive de la posibilidad, y se determina libremente en la acción mediada por condiciones objetivas y por el conocimiento de las mismas. Éste es, según Gramsci, en consecuencia, la síntesis de su propia voluntad y de las posibilidades concretas en las que se objetiva y aquella se concreta: "es la voluntad concreta, es decir, la aplicación efectiva del querer abstracto, o impulso vital, a los medios concretos que tal voluntad realiza"[Q 1338]. Está condicionado, en su sentir, en su pensar y en su querer por las circunstancias materiales objetivas que materialmente le oponen resistencia y, es, a la vez, condicionante de esas mismas circunstancias, sobre las que operativamente interviene actuando, transformándolas, redefiniéndolas.

Si se impusiera una imagen de lo real como una necesidad determinista, entonces se perdería el sentido de toda acción transformadora consciente y libre. Según la acusación ya hecha contra el marxismo por Sorel [2], triunfaría la resignación, la indiferencia, la aceptación pasiva de la condición dada y, en el campo marxista, la inerte espera de la transformación. La renuncia fatalista a la transformación y perfección del mundo hace que el mundo sea intransformable e imperfectible.

Por eso –explica Gramsci– "posibilidad significa'libertad'" [Q 1338], conocimiento de la situación concebida como resultado de un proceso histórico, organización de las fuerzas orientadas a su transformación y voluntad concreta de traducir en acto el cambio intencionado: "la existencia de condiciones objetivas, o posibilidad o libertad, no es todavía suficiente: es necesario `conocerlas' y saber servirse de ellas. Querer servirse de ellas" [Q 1338].

Como Gramsci sostiene, "el sentido común sigue siendo ptoloméico"[Q 1397], ya que piensa lo existente según una mezcla de materialismo y fatalismo. Es necesario, por tanto, purificarlo y hacerlo pasar a esa fase copernicana constituida por el historicismo praxista. En coherencia con esto último, "el conocimiento y la realidad son también un devenir, la objetividad es también un

devenir" [Q 1416], basado en la identidad entre Sujeto y Objeto, teoría y praxis: "aún hoy, vale la pena repetirlo, muchos son ptolemaicos y no copernicanos" [Q 1821].

En el acto mismo por el cual la metafísica materialista "diviniza" la materia [Q 451], hace la apología de lo existente en su configuración actual, deshistorizándolo y eliminando la conexión sujeto-objetiva, que constituye el resultado nunca definitivo del poner subjetivo[3].

Lejos de constituir el fundamento posible de una teoría revolucionaria, el materialismo, en opinión de Gramsci, es la ideología que, al producir resignación en los subalternos, hace apología de lo existente clasistamente estruturado. Desafortunadamente, lo asume, ya sea como objetividad dada a la cual conformarse, ya sea como contradicción destinada a superarse por sí misma. En ambos casos, el elemento práctico-revolucionario, la intervención activa del Sujeto, el "lado activo" (*tätige Seite*) de la primera de las *Thesen* marxianas, queda neutralizado.

Para los *Quaderni*, que prolongan en este asunto la lectura iniciada durante la fase turinesa, la esencia más auténtica de la filosofía de Marx debe ser rastreada en una visión antifatalista de lo existente y de la acción que revela, si se lee más allá de las declaraciones de intenciones de su propio autor, el carácter no materialista del pensamiento de Marx.

En apoyo de esta tesis, inadmisible en el contexto de la ortodoxia marxista, Gramsci recuerda que, en su *Historia del materialismo* (1866), el "historiador consciente y agudo" [Q 1410-1411] Friedrich Albert Lange no incluye la marxiana concepción materialista de la historia.[4]

Por lo tanto, en opinión de Gramsci, el mismo Marx, a pesar de autoproclamarse "materialista", utiliza, en realidad, de modo meramente metafórico, la noción de materia, y no entiende nunca lo existente como objetividad dada, como *Objekt*, es decir, según la modalidad que las mismas *Thesen* de 1845 critican desde el punto de vista de la *tätige Seite*, o *lado activo,* idealista.[5]

La noción de materia de la filosofía marxiana de la praxis no debe, pues, ser concebida "ni en el sentido que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos sentidos deben ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico) ni en los

sentidos que resultan de las diferentes metafísicas materialistas" [Q 1442]. Ésta alude, en cambio, a la concreción histórica que caracteriza lo existente como resultado de un poner que se ha desplegado a lo largo del tiempo: y que, por esta misma razón, no existe abstractamente, en una forma no encarnada de la materialidad histórica y social.

La noción de materia a la que se remite la concepción materialista de la historia coincide, de hecho, con la práctica cristalizada y "materializada" en el mundo histórico concreto en el que, en cada ocasión concreta, la humanidad piensa y obra. Corresponde a la inmanencia histórica, a la "mundanidad y a la terrenalidad absoluta" [Q 1437], a un "humanismo absoluto de la historia" [Q 1437], en virtud del cual no existe sino la praxis como lugar de mediación mutua del Sujeto y del Objeto según el orden del tiempo.

Por estas razones, Gramsci se atreve a argumentar que, en referencia a la fórmula "materialismo histórico", es necesario poner el énfasis "en el segundo término "histórico" y no en el primero de origen metafísico" [Q 1437], e interpretar, en consecuencia, la filosofía marxiana como historicismo humanista que piensa "materialistamente" no en el sentido metafísico de la materialidad de lo existente, sino en el sentido inmanente de la pura mundanidad de la historia.

En este marco conceptual, se explica por qué Gramsci traduce con el lema "terrenalidad" la expresión *Diesseitigkeit* o *Mundanidad,* utilizada por Marx en la segunda *Thesen*, para subrayar que el marxismo debe ser entendido como un inmanentismo radical: y esto en antítesis reivindicada tanto frente a las filosofías de la trascendencia, como frente a las metafísicas teologizantes de la materia.

Por eso, como se especifica en los *Quaderni*, la materia a la que Marx alude metafóricamente debe entenderse por extensión "como una categoría esencialmente histórica, una relación humana" [Q 1442], una actividad materializada a lo largo del eje móvil de la historicidad: "la materia, por tanto, no debe ser considerada como tal" [Q 443], es decir, en el sentido que le atribuye la teología materialista.

Es, *au contraire*, considerada como concreción histórica, como una relación de producción históricamente determinada, y por lo tanto es analizada como "esencialmente una categoría histórica, una relación humana" [Q 444]. El ejemplo propuesto por Gramsci a este respecto es bastante eficaz:

> "El materialismo histórico no estudia una máquina para establecer la estructura físico-químico-mecánica de sus componentes naturales, sino en tanto que es objeto de producción y propiedad, en tanto que en la misma está cristalizada una relación social y ésta corresponde a un período histórico determinado" [Q 443-444].

El materialismo en el sentido estricto del término estudia los componentes materiales de una máquina, es decir, su materialidad real entendida como corporeidad y mecanismos de funcionamiento. La filosofía de la praxis, en cambio, la analiza desde el punto de vista de la materialidad histórica, es decir, como resultado de una práctica que se ha desarrollado a lo largo del tiempo y como cristalización de una relación social históricamente determinada.

De ello se deduce, una vez más, que desde el punto de vista del historicismo inmanente "la materia no debe ser entendida ni en el sentido que resulta de las ciencias naturales" [Q 1442] como física, química y mecánica, "ni en los sentidos tal cual éstos resultan de las diferentes metafísicas materialistas" [Q 1442], que explican de forma roma el ser como facticidad dada, el pensar como pasivo reflejo, la política como la aceptación de lo que hay o como espera de su automática superación.[6]

Tal como subraya Riechers, "aparte de la relación sujeto-objeto, la materia no interesa a Gramsci".[7] De modo que el suyo resulta ser, de hecho, un materialismo histórico sin materia.

La etiqueta de "materialismo", que también hubiera podido ser parcialmente sostenida, en consideración al hecho de que, especialmente para los católicos, alude a "todo lo que tiende a encontrar en esta tierra, y no en el paraíso, el fin de la vida" [Q 1069], sin embargo, tiende a ser rechazada por Gramsci en referencia a la filosofía de la praxis. Es utilizada por él principalmente como acepción engañosa, en relación con el materialismo vulgar y sus interpretaciones en el ámbito marxista.

De esta manera, Gramsci no solo se acerca de manera inconfesable a la lectura de Gentile, según la cual Marx, "idealista nato"[8], no habría hecho otra cosa que desarrollar de manera original el código idealista hegeliano y fichteano del Objeto entendido como resultado del poner subjetivo ("no supo olvidar –escribe Gentile– que no existe objeto, sin sujeto que lo construya")[9]: anticipa así la interpretación del pensador de Tréveris, que será sondeada por Martin Heidegger, tal como hemos elucidado[10].

La metafísica de la praxis marxiana representa la realización, en su forma más radical, del punto de vista hegeliano sobre lo existente en tanto que resultado del hacer del Espíritu y de la "objetivación de lo real por parte del hombre entendido como subjetividad", es decir –con la gramática hegeliana– de la identidad *in fieri* de Sustancia y Sujeto.[11]

La transformación, mencionada por Hegel, de la Sustancia en Sujeto significa que este último pasa a hacerse consciente del mundo por él mismo creado. El Sujeto se sabe, por lo tanto, también como Objeto, ya que es él mismo quien comprende y obra sobre un mundo social del que forma parte.

Esto no significa que, por poner un ejemplo, la casa que tenemos ante nosotros no exista y sea solo un producto del pensamiento, según las visiones engañosas atribuidas injustificadamente a las filosofías idealistas: significa, en cambio, que la casa, al igual que el derecho, el arte y la economía son producciones históricas del sujeto. Y, como tales, están en relación con los grupos históricos que las han creado.

En la mordaz crítica gramsciana contra las figuras del materialismo adaptativo y el mecanicismo fatalista, que se extiende de parte a parte, a lo largo de la totalidad de la estructura de los *Quaderni*, desempeña un papel fundamental la lectura gramsciana del ensayo de Dmitrij S. Mirskij, *The Philosophical Discussion in the CPSU in 1930-1931*, aparecido en la edición de octubre de 1931 de la revista pro-comunista inglesa "Labour Monthly".

En el ensayo, que lee a sugerencia de Sraffa[12], Gramsci encuentra testimonio de la muerte del mecanismo y del fatalismo[13]: "la decadencia del 'fatalismo' y del 'mecanicismo' marca un gran punto de inflexión histórico; de ahí, la gran impresión causada por el

estudio recapitulador de Mirsky" [Q 1394]. Y de nuevo: "a propósito del estudio de Mirskij sobre las recientes discusiones filosóficas. Cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista a una concepción activista y, en consecuencia, la controversia contra el mecanicismo" [Q 1064].

En Mirskij, por lo tanto, Gramsci encuentra confirmación del hecho de que la filosofía de la praxis está sustituyendo realmente al materialismo dogmático y determinista, si bien la fase "renacimental" del marxismo está todavía en sus inicios y la visión dominante sigue albergando en sí misma dosis masivas de determinismo fatalista y economicismo mecanicista.[14]

Por esta razón, comentando nuevamente a Mirskij, Gramsci escribe que "la profundización del concepto de unidad de la teoría y la práctica se encuentra solo en una fase temprana: todavía hay residuos de mecanismo. Todavía hablamos de la teoría como un 'complemento' de la práctica, casi como un accesorio" [Q 1042]. Aún no se ha alcanzado la consciencia de la inseparable unidad teórico-práctica acuñada en las *Thesen* marxianas, ni de la importancia de la organización del Sujeto revolucionario como fuerza revolucionaria determinante del Objeto.

En otras palabras, mediante la lectura de Mirskij, Gramsci se convence de que su tendencia se está realizando efectivamente y que, aunque sea "molecularmente", se está produciendo un tránsito hacia una forma no determinista de marxismo.

La misma controversia con Bujarin, nodal en los *Quaderni*, constituye la cima de esta actitud cada vez más crítica.[15] Con ella Gramsci muestra, en contraposición con las formas de "marxismo camuflado" [Q 400], la especificidad de la filosofía de la praxis como una nueva "concepción total e integral del mundo"[Q 1434], irreductible a las demás y, al mismo tiempo, capaz de encontrar en la categoría de praxis su propio *fundamentum inconcussum*.

Así concebido, el marxismo deja de ser concebido como "causalismo mecánico" [Q 1404], como "materialismo vulgar" [Q 572] y como "repudio de todo tipo de filosofía" [Q 1270], y asume la fisonomía de una filosofía en sentido pleno, con su propio estatuto autónomo y con su propia especificidad, que consiste en la categoría de praxis, reelaborada en clave historicista.

Para el historicismo absoluto gramsciano, no hay sino historia y praxis, y queda por entero eliminado el plano de lo trascendente y extrahumano: para Gramsci, la objetividad es “un devenir” [Q 1416], dicho hegelianamente, *Wirklichkeit* o *Realidad efectiva*[16], procesualidad en acto, dinámica relación subjetivo-objetiva bajo el lema del *hacer*. También desde esta perspectiva, encontramos la confirmación del “hegelianismo de Marx” [Q 134], que ha hecho suya la ontología temporal de Hegel, y la ha desarrollado coherentemente en todas sus consecuencias.

Donde los ojos del materialista dogmático registran cosas inertes y realidades dadas, independientes del sujeto, la mirada del filósofo de la praxis ve relaciones sociales, objetivaciones históricas, productos históricos del actuar humano que pueden ser siempre cambiados desde la raíz, mediante la praxis. Lo existente no es objetividad dada, sino un resultado histórico-práctico del actuar subjetivo: lo existente, lo real, la objetividad, constitutivamente, son procesuales, inseparables de la síntsis subjetivo-objetiva que se produce en el plano inmanente de la historicidad.

Afirmar que “la objetividad es un devenir” [Q 1416] significa, pues, proponer una ontología praxista, en virtud de la cual lo existente no agota los ámbitos de lo posible: lo que hay no lo es todo, y el presente no es sino el resultado provisional de un proceso arraigado en el pasado y que se asoma hacia el todavía-no.

Por lo tanto, es necesario actuar para transformar lo existente y, al mismo tiempo, conocer su génesis histórica, reconociendo siempre la determinación mutua entre lo objetivo y lo subjetivo como partes dinámicas de una relación dialéctica biunívoca.[17]

Desde este punto de vista, la interpretación del marxismo propuesta por Bujarin y, con él, por la línea dominante de la ortodoxia fatalista, se presenta como una “ideología en sentido peyorativo” [Q 466]: más exactamente, como un “materialismo vulgar” [Q 466] y como una “metafísica de la ‘materia’” [Q 466], que extravía los hallazgos de Marx y vuelve a una forma de realismo feuerbachiano abstracto, incapaz de incidir praxistamente sobre las estructuras de lo existente.[18]

Gramsci llega incluso a argumentar que, en la elaboración teórica de Bujarin, el materialismo histórico marxista “se confunde con el

materialismo vulgar, con la metafísica de la ‘materia’ que no puede sino ser eterna y absoluta” [Q 1489]. De esta manera, se pierde tanto el momento de la historicidad como el de la praxis, mutuamente interrelacionados.[19]

La metafísica materialista se convierte dialécticamente en un fatalismo determinista, que concibe lo existente como objetividad dada independientemente del sujeto, y la historia como proceso automático y dotado de una legalidad autónoma, orientada al progreso *de claritate in claritatem*.

La dialectización de materialismo y espiritualismo llevada a cabo por Marx, a la zaga de Hegel, se escinde así en un retorno unívoco al materialismo vulgar y a la consiguiente absolutización del Objeto como un polo autónomo e independiente al que el Sujeto está subordinado (y lo está en una sola dirección).

De este modo, se produce una “interpretación errónea del materialismo histórico que es dogmatizado” [Q 445] y que, de forma paradigmática en el *Manual de* Bujarin, produce una “desviación infantil de la filosofía de la praxis” [Q 1441]. Esta desviación se basa en la “convicción barroca de que cuanto más se recurre a objetos “materiales”, más ortodoxos somos” [Q 1442] y más derechos poseemos para poder “excomulgar” a los heterodoxos mediante la acusación de idealismo revisionista, tal como lo muestra la historia real del materialismo histórico del siglo XX.

El marxismo “en combinación” con el materialismo vulgar, según Gramsci, debe ser criticado a partir del descubrimiento idealista de la objetividad como producto histórico del hacer humano.

Lejos de ser una esperanza abstracta o una ilusión carente de pruebas, la tarea que proponen los *Quaderni*, es decir, la transformación de la filosofía de la praxis y de su dispositivo desfatalizador en ideología de referencia del movimiento comunista, o incluso en un “sentido común” capaz de actuar como brújula para el pensamiento y la acción de las masas, está tomando forma en Rusia: allí el desarrollo de las fuerzas productivas y de los planes económicos marca, para Gramsci, un gran progreso nunca antes experimentado.

Para subrayar la necesidad de una transición de la visión determinista-economicista del marxismo a la basada en la filosofía

de la praxis, el intelectual sardo recurre al Croce de la *Historia de la Edad Barroca* y utiliza el binomio Reforma y Renacimiento, según el título de la sección de los *Quaderni* iniciada en junio-julio de 1930.[20]

Lo mismo que la dialéctica que marcó la transición de la Reforma al Renacimiento fue la del abandono de la teoría fatalista de la gracia, que iba ligada al grado de "máximo fatalismo y pasividad" [Q 892], y, al mismo tiempo, la de la elaboración de una visión centrada en la libre iniciativa práctica, así mismo, ahora, es necesario favorecer el tránsito del marxismo desde la visión determinista inicial a la "Renacimental", basada en la libre praxis transformadora. Esta última opera sobre la concreción histórica para modificarla activamente: "así que, en un momento dado, cualquier otra forma de determinismo se desarrolla y pasa a convertirse en espíritu de iniciativa y en tensión extrema de voluntad colectiva" [Q 1267].[21]

La referencia a la pareja dicotómica de la Reforma y el Renacimiento es considerada por Gramsci heurísticamente fecunda y, además, indispensable para la comprensión del tránsito, en clave marxista, desde la perspectiva determinista a la centrada en la praxis libre: "no se puede entender el proceso molecular de afirmación de una nueva civilización sin haber entendido el vínculo histórico entre la Reforma y el Renacimiento" [Q 891].

En particular, el "problema histórico-cultural" [Q 892] que acompaña el estudio retrospectivo de la Reforma radica en el paso, aparentemente inexplicable, de una concepción de la gracia al florecimiento de la empresa capitalista y a la actividad comercial.

Desde otra perspectiva, la figura de la gracia, que "lógicamente" debería conducir al máximo de fatalismo y pasividad" [Q 892], es decir, a una pasiva espera de la salvación decretada *ab aeterno* y sin posibilidad ninguna de concurso por parte del hacer humano, se convierte sin solución de continuidad "en una verdadera práctica de inventiva e iniciativa a escala mundial" [Q 893]. Esta "práctica real" se basa esencialmente en la libre praxis y en la actividad voluntaria de los seres humanos, que se emplean para el éxito empresarial.

Solo si podemos descifrar esta dialéctica específica, que marca la transición de la pasividad fatalista a la libre iniciativa práctica, podremos, según Gramsci, entender, por analogía, lo que realmente

está sucediendo en el marco del marxismo histórico del siglo XX en el área rusa:

> "Lo mismo sucede hoy en día con la concepción del materialismo histórico; mientras que para muchos críticos, de la misma, no puede surgir "lógicamente" sino solo fatalismo y pasividad, en realidad ésta da lugar a un florecimiento de iniciativas y empresas que sorprende a muchos observadores" [Q 893].

Para Gramsci, el ensayo de Mirskij es la prueba del tránsito en curso desde la perspectiva de la "Reforma" a la del "Renacimiento" en el ámbito marxista: y en esto consiste su importancia como prueba de la tendencia hegemónica en fase de desarrollo.

El hecho de que, al principio, el marxismo construya su propia identidad en torno a un perfil determinista, fatalista y vulgarmente materialista se explica, según Gramsci, por el hecho de que, de esta manera, la clase obrera puede ocultarse a sí misma su propio atraso y su propia inmadurez. En otras palabras, puede esconder su falta de fuerza política autónoma y de actividad espontánea.

Gracias a la visión mecanicista, la impotencia inicial de las clases subordinadas es ocultada mediante la atribución de la tarea de la realización de la "sociedad regulada" a las leyes de la historia hipostatizada como sujeto autónomo.

Y así se explica en qué sentido "el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un aroma ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión o de excitante (pero a la manera de los estupefacientes), históricamente necesaria y justificada, debido al carácter 'subordinado' de ciertos estratos sociales" [Q 1388-1389].[22]

La visión del marxismo originariamente dominante, caracterizada por la prevalencia del "elemento 'determinista, fatalista, mecanicista'". [Q 1064], era sin duda intrínsecamente falsa ("era una mera ideología" [Q 1064]. Pero, lo que no era lo menos importante, podía considerarse "necesaria y justificada debido al carácter 'subordinado' de ciertos estratos sociales" [Q 1064].

Estos últimos, estructuralmente incapaces de actuar, de organizarse y de luchar para "anular la división de clases" [Q 1732], en lugar de capitular ante el bloque histórico capitalista triunfante,

esperan religiosamente que sea el curso mismo de la historia el que trabaje por ellos: están convencidos de que la realidad que los ve dominados y subordinados alberga en sí misma los elementos de su propia superación necesaria y fatal. Esta visión, que no deja de ser fundamentalmente falsa, es ideológicamente positiva, ya que preserva y refuerza la cohesión de los dominados, así como su fe en el mañana redimido.

La analogía con la religión resulta particularmente eficaz, no solo porque, *obliquo modo*, retoma el motivo de la "teología materialista" [Q 85] como forma expresiva propia del marxismo determinista y su adoración fetichista de la objetividad dada, sino también porque subraya la presencia, en el código determinista, de la misma duplicidad señalada por Marx en el dispositivo de la religión.[23]

Esta última, según el análisis marxista, aparece como *Opium des Volks* u *Opio del Pueblo*[24] y, al mismo tiempo, como una protesta contra las injusticias que animan lo existente: a las que el hombre de fe opone un más allá que es considerado utópicamente como ya redimido. Del mismo modo, el determinismo marxista, en su fase originaria, aparece como "opio del pueblo" y, al mismo tiempo, como una protesta contra la sociedad de clases: a la cual contrapone la fe en el colapso automático e inexorable del bloque histórico hegemónico.

Por consiguiente, el determinismo "reemplaza la 'predestinación', la 'providencia', etc. de la religión" [Q 1064] mediante la imagen del comunismo como producto necesario del acontecer histórico: y evita *ipso facto,* con ello, que los últimos capitulen ante la presencia de la aplastantte relación de fuerzas capitalista. En esto reside el valor positivamente antiadaptativo del determinismo, en el marco de una situación en la que todavía no hay espacio para la libre organización práctica de las energías.

Por otro lado, sin embargo, el fatalismo determinista actúa como una droga, porque, en la medida en que no va siendo superada a la par que surgen condiciones históricas en las que la organización de la acción se va haciendo posible, paraliza la iniciativa de las clases subalternas. Y las hace pasivas e inertes ante la contradicción capitalista, que es vivida como un *Objeto* inmodificable, con el que acertar gnoseológicamente y al que aceptar políticamente.

Por ello, en esta fase auroral del movimiento obrero y de su constitución como clase en sí y para sí, la visión determinista desempeña una función análoga a la promesa de salvación propia de las religiones de trascendencia:

> "Cuando uno no tiene la iniciativa en la lucha y la lucha misma termina identificándose con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente" [Q 1064].

De esta manera, su propia falta de iniciativa, históricamente necesaria, no se convierte en la aceptación resignada del dominio sufrido y de la propia condición de subalternidad.

Lo mismo que el fatalismo, el materialismo también se configura, en opinión de Gramsci, como una ideología para los subalternos. De hecho, según un tema ya ampliamente desarrollado por Gentile, el materialismo reproduce el esquema religioso que piensa a hombre y Dios como presencias autónomas y mutuamente ajenas: con la consiguiente necesidad, para el primero, de adaptarse al segundo, que es entendido como una realidad que –habría dicho Gentile– *fieri nequit* y no puede ser modificada por la acción humana.

Al separar al Sujeto del Objeto, el materialismo precipita "en una de las muchas formas de religión" [Q 1457] que divinizan el momento objetivo y debilitan el subjetivo, subordinando el segundo al primero, o, también, "en abstracción sin sentido" [Q 1457]. Tal abstracción es incapaz de descifrar la unidad concreta dialéctica sujeto-objetiva y se concentra en la parte rígida, considerada en su separación estática como Objeto materialmente dado.

Una vez más, espiritualismo y materialismo revelan ser momentos de una relación antitética-polar. El espiritualismo, como ya hemos visto, puede ser entendido como una forma de materialismo, que resuelve el espíritu en objetividad estática. Y, por su parte, el materialismo puede concebirse como una variante de la metafísica y la religión, donde es la materia misma la que ocupa el espacio del Dios trascendente, poniéndose como objetividad ajena y superior al Sujeto.

Figura expresiva del materialismo, la *adaequatio rei et intellectus* se reordena políticamente en forma de una letal aceptación

resignada ante la objetividad de lo real (en la actitud propia del fiel en relación a Dios): o, de manera falsamente alternativa, como expectativa pasiva eufórica de la evolución de la realidad hacia nuevas y más elevadas figuras históricas, según la crítica ya hecha por Gramsci a Treves y a los socialistas reformistas.

La metafísica materialista aparece, por tanto, como una ideología política, como una teoría de adaptación a las condiciones consideradas independientes de la acción del sujeto y, por tanto, sustraídas a la eficacia de su posible praxis transformadora.

En tanto que metafísica del Objeto, el materialismo presenta el estatuto de la religión de adaptación. Autonomiza el Objeto y lo pone como prioritario en relación al Sujeto, que es condenado a la mera acomodación respecto a las circunstancias objetivas, pensadas como dadas y no como puestas históricamente.

Es más, la religión materialista convierte la realidad en facticidad inalterable por parte del sujeto, llamado a convertirse en su pasivo espectador y "adorador". Anestesia su componente práctico, volviéndolo puramente pasivo ante una objetividad concebida como independiente y una historicidad entendida como autodespliegue, *motu proprio* y por su propia virtualidaden inherente. Así, en los *Quaderni:*

> "Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo fue creado por Dios antes de la creación del hombre y por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya listo y hecho, catalogado y definido de una vez y para siempre, esta creencia se ha convertido en un férreo dato del 'sentido común' y vive con la misma firmeza, incluso si el sentimiento religioso se apaga o adormece" [Q 1412].

La religión de la trascendencia por lo tanto sobrevive en esa religión de inmanencia que es el materialismo. Diviniza la materia en la forma de una objetividad absoluta y preexistente con respecto a la actividad subjetiva.

Espiritualismo y materialismo se reconfirman, de esta manera, como formas antitéticas en las que se expresa igualmente una metafísica abstracta y religiosa, que separa el Objeto del Sujeto, el ser del pensar:

> “Pero si la religión y el idealismo son hipóstasis, es decir, abstracción arbitraria, no proceso de distinción analítica prácticamente necesario por razones pedagógicas, es también hipóstasis el materialismo vulgar, que `diviniza’ una materia hipostática “[Q 451].

En contraste con el arte como momento de subjetividad absoluta, la religión, en el sistema actualista de Gentile[25], corresponde a la objetividad unilateral, que asume a Dios como totalmente diferente del Sujeto. Este último está llamado a adorarle, reconociendo su superioridad.

El realismo materialista como religión de la objetividad independiente y de la “materia hipostática” [Q 451], en opinión de Gramsci, termina reproduciendo el mismo patrón de pensamiento. Y, quizás, por esta razón los *Quaderni* lo califican en términos de una “teología materialista” [Q 85]: genera subalternidad de los sujetos y adaptación respecto a un objeto asumido como dado, independiente e inmutable o, según las interpretaciones fatalistas del marxismo, como autónomo.[26]

Hijo del logos abstracto y de su fuerza descomposicional, el materialismo determinista, como residuo de la metafísica, analiza los procesos históricos en su resultado, deshistorizándolo, y por lo tanto, separando abstractamente el resultado respecto del proceso que lo ha hecho posible. Tratado de esta guisa, el objeto se fetichiza como una simple presencia dada, con olvido del devenir y de la actividad que lo produjo.

La realidad concebida como *Objeto*, como una simple presencia, y por lo tanto no como el resultado de una acción humana históricamente determinada, precisamente por eso mismo, es concebida sin historia. Este es el malentendido que la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach* define como “hacer abstracción del curso histórico”[618] (*von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren*), patología consustancial a todo realismo de la pseudo-concreción y de la “materia hipostática”.

El único concepto de realidad que el materialismo determinista parece capaz de darse es el de la “certeza sensible” hegeliana, introducida subrepticiamente de contrabando, como verdad última de la parte separada del Todo, y absolutizada en sí misma como

Totalidad: una realidad irreal, por lo tanto, porque es vaciada de su historicista concreción sujeto-objetiva y olvida el carácter histórica y subjetivamente determinado de lo existente, de su ser siempre resultado histórico de una objetivación práctica.

En el marco de la filosofía de la praxis, por el contrario, actividad humana sensible e historicidad están idealistamente atadas mediante ese nexo simbiótico que se expresa en la concepción del objeto como producto histórico de un hacer, como resultado nunca definitivo de un proceso generado por la praxis y por la relación móvil entre Sujeto y Objeto.

El bloque histórico capitalista deja así de ser considerado como un objeto desde siempre dado: y pasa a ser entendido, según la cita de la séptima de las *Tesis sobre Feuerbach*, como *ein gesellschaftliches Produkt*, como "producto social"[618] de la acción humana que se desarrolla en la historia.

El praxismo historicista de los *Quaderni* se configura, por eso mismo, como una ontología histórica que, atenta al presente en tanto que producto del pasado, se abre al futuro como dimensión de ulterioridad no preestablecida como destino, programable mediante la acción y mediante el pensamiento. Lejos de corresponder –según la *fable convenue* en la que se fundamenta el propio realismo– a un presente eternamente reproducido por estar sustraído a todo devenir histórico, el futuro coincide con el espacio abierto de las posibilidades reales de la historia, de las que solo la praxis humana puede hacerse cargo, actuando en función de su traducción en acto. Según lo que Gramsci explica desde 1918, el futuro es "puro juego de fuerzas potenciales que en el presente son solo un supuesto"[27]: potenciales y, por lo tanto, susceptibles de pasar al acto, siempre que la subjetividad se empeñe en que esto ocurra concretamente.

Los *Quaderni*, gracias al despertar del sueño dogmático hecho posible por Croce y Gentile, son, desde este punto de vista, un *unicum* en la galaxia teórica del marxismo occidental. En efecto, discuten exclusivamente, de manera radical, la imposibilidad de basar el marxismo en el materialismo como teología de la materia y religión de la subalternidad de los dominados: explican sin reservas lo que en otros autores –pensemos, tan solo, en Lukács y Bloch[28]– permance como trasfondo implícito de una perspectiva que sigue

encerrada en los estrechos márgenes de la visión materialista *stricto sensu.*

Al alimentar el mecanismo determinista y la "pereza fatalista" [Q 749], el materialismo se postula como "religión de los subalternos" [Q 1389], como promesa de una redención inscrita en el orden de las cosas y en las leyes de la realidad, para cuyo advenimiento no está prevista la intervención activa de los dominados.

Al igual que la religión, el marxismo materialista y mecanicista mantiene a las masas en pasividad e inercia a la espera de una salvación que vendrá por sí sola. Les induce a adorar fetichistamente la realidad objetiva, considerada como una divinidad autónoma. En el plano filosófico, acarrea, por esta misma razón, una condenable regresión a las posiciones anteriores con respecto a la inflexión trascendental kantiana y su asunción del vínculo de mediación mutua entre el Sujeto y el Objeto.

Como señala Gramsci, "el materialismo histórico vulgarizado puede ser traducido en términos 'teológicos', es decir, de la filosofía prekantiana y pre-cartesiana" [Q 851], que ontológicamente disocia los dos polos del Sujeto y del Objeto y prescribe al primero la *adaequatio* al segundo.[29] En este sentido, la filosofía de la praxis, además del idealismo clásico hegeliano y fichteano, puede declararse con todo derecho heredera de Kant y Descartes, es decir, de los dos autores que prepararon el punto de inflexión trascendental y el derrocamiento subsiguiente del absolutismo metafísico del Objeto.

Ciertamente, para el sentido común, incluso si se ha liberado de la creencia en la religión de la trascendencia, la objetividad de lo real concebido como autónomo con respecto a la subjetividad humana sigue siendo un "hecho férreo" [Q 1412]. Tal "concepción de la realidad objetiva del mundo exterior en su forma más trivial y acrítica" [Q 141] debe ser rechazada, según Gramsci, por ser errados sus propios supuestos, a los que "se les puede reprochar la objeción del misticismo" [Q 142].

Del hecho de que conocemos la realidad como hombres, y nosotros mismos somos un devenir histórico, se concluye, según Gramsci, que el conocimiento y la realidad misma son un devenir. La realidad es un hacer, un proceso en curso, una mediación incesante

e inagotable sujeto-objetiva, el resultado nunca definitivo de una práctica que históricamente cristaliza y luego opera sobre sus propias objetividades que resultando, al mismo tiempo, condicionada por ellas.

En el marco de la filosofía de la praxis como realización del idealismo, el Sujeto y el Objeto pierden su rígida determinación y establecen una relación dialéctica en la identidad del proceso en curso. La cuestión del Sujeto y del Objeto coincide así con la cuestión de la historia: se resuelve monísticamente en la procesualidad inmanente de lo real.

De ahí se concluye la necesidad de pensar subjetivamente lo objetivo, "ya que la realidad es el resultado de una aplicación de la voluntad humana a la sociedad de las cosas (del maquinista a la máquina)" [Q 1811], el resultado histórico de un querer objetivamente condicionado que se ha hecho mundo.

El materialismo es, por sus propias características, el antídoto contra la praxis en todas sus posibles variantes. Para la filosofía de la praxis, como se ha señalado, la realidad corresponde al *factum fiens*, o *hecho que está en proceso de hacerse,* al producto siempre trascendible del *facere* que históricamente está determinándose a sí mismo.

De manera diametralmente opuesta, la visión materialista piensa en la realidad como una objetividad material dada y no mediada por el sujeto. La concibe, según la sintaxis de *Ser y del Tiempo*, como *Vorhandenheit*, el "ser-presente-subterráneo"[30] y, según la primera de las *Thesen* de Marx, como *Objekt*, como un objeto independiente del poner subjetivo: según la gramática marxiana, "el objeto, lo real, lo sensible es concebido solo en la *forma de un objeto* (*unter der Form des Objekts*)"[31] como presencia y como *datum*.

El materialismo se reconfirma como *philosophia pigrorum*, como la cosmovisión propia de quien se conforma inercialmente al orden de las cosas, en la convicción de que éste, reducido al rango de *factum brutum*, no puede ser diferente de lo que es; o que, alternativamente, según la interpretación marxista ortodoxa, se cambia autónomamente en virtud del fatal proceder de la historia.

Aquí es donde se encuentra lo que, al *principio* de las *Tesis sobre Feuerbach*, es condenado como el "defecto principal de todo

materialismo hasta la fecha" (*der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus*). Al reforzar el fatalismo y la indiferencia, la "teología materialista" [Q 85] intensifica la percepción que las clases oprimidas tienen de sí mismas como objetos sin voluntad, como entidades a merced de las circunstancias. En consecuencia, favorece lo que Gramsci califica de "estancamiento de la historia" [Q 2145], que se concluye como consecuencia del fatalismo de los actores sociales que vuelve fatal el orden de las cosas: según lo diagnosticado en la fase de turinesa, "la fatalidad que parece dominar la historia no es más que la apariencia ilusoria de esta indiferencia, de este absentismo"[32], de esta renuncia a la práctica consciente.

---

1. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, cit. p. 176.
2. Los marxistas –explica Sorel– "tienen tanta confianza en su teoría que terminan en el quietismo": G. Sorel, *Essais de critique du marxisme*, 1903; tr. it.*Saggi di critica del marxismo*, Sandron, Milán 1903, p. 46.
3. Véase E. Morera, *Gramsci, Materialism and Philosophy*, cit., págs. 53 y ss.
4. Cfr. F. Freimuth, *Friedrich Albert Lange–Denker der Pluralität: Erkenntnistheorie, Pädagogik, Politik*, Lang, Frankfurt a.M. 1995.
5. Cf. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx*, cit., pp. 33-42. "El materialismo de Gramsci mantiene una posición agnóstica en relación con la materia": C. Riechers, *Antonio Gramsci. Il marxismo in Italia*, cit., p. 180. Sobre el uso de metáforas en los *Quaderni*, véase M. Lichtner, *Traduzione e metafore in Gramsci*, en "Critica Marxista", n. 39 (1991), pp. 107-131. Véase también P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, cit., págs. 87-89.
6. Cfr. D. Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1990.
7. C. Riechers, *Antonio Gramsci. Il marxismo in Italia*. cit., p. 181.
8. G. Gentile, *La Filosofia di Marx*, cit., p. 164. "Marx, idealista nato, y que estaba tan familiarizado, en el período formativo de su mente, con las filosofías de Fichte primero y luego de Hegel, no se acercó al materialismo de Feuerbach olvidando todo lo que había aprendido, y que era inherente a su pensamiento. No supo olvidar que no existe objeto, sin sujeto que lo construya" (*ibíd.)*.
9. *Ibidem*.
10. Hemos desarrollado ampliamente este tema en nuestro ensayo *Heidegger lettore di Marx. La metafisica marxiana come verità dell'idealismo*, en "Studi Filosofici", n. 1 (2015), pp. 179-199.
11. Cfr. D.N. Basta, *Zu Heidegger's Marx Interpretation*, en AA.VV., *Heidegger. Unterwegs im Denken*, Alber, Freiburg i.B. 1984, pp. 215-238.
12. G. Vacca, *Sraffa come fonte di notizie per la biografia di Gramsci*, en "Studi storici", n. 1 (1999), pp. 5-37.
13. Ver No. De Domenico, *Una fonte trascurata dei "Quaderni del carcere": il "Labour Monthly" del 1931*, in Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, Messina 1991.
14. Como sugiere Frosini, Gramsci espera la génesis de una "fase renacimental" del movimiento obrero internacional, que permita el "resurgimiento del materialismo histórico a

partir de sus cenizas fatalistas y mecanicistas" (F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*, cit., p. 122).
15. Cfr. M. McNally, *Revisiting the Gramsci-Bukharin Relationship: Neglected Symmetries*, en "History of European Ideas", n. 37 (2011), pp. 365-75.
16. N. del T. Véase la anterior nota explicativa nuestra sobre este importante concepto.
17. Véase A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, cit., p. 15.
18. Ver A. Zanardo, *Il manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci* in AA. VV., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, cit., pp. 337-368.
19. Cfr. M. McNally, *Revisiting the Gramsci-Bukharin Relationship: Neglected Symmetries*, cit., pp. 365-375.
20. Ver M. Ciliberto, *Rinascimento e Riforma en "Quaderni" de Gramsci*, en Id. y C. Vasoli (ed.), *Filosofía y cultura. Para Eugenio Garin*, vol. II, pág. 2. II, Editori Riuniti, Roma 1991, págs. 759-788.
21. Cfr. C.N. Coutinho, *General Will and Democracy in Rousseau, Hegel, and Gramsci*, en "Rethinking Marxism", n. 12 (2000), pp. 1-17.
22. Cfr. M. Green, *Gramsci Cannot Speak. Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern* en "Rethinking Marxism", n. 14 (2000), pp. 1-24.
23. Ver C. Preve, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Ermes, Potenza 2007.
24. *MEW*, I, p. 378.
25. Cf. A. Lo Schiavo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, en "La Cultura", n. 6 (1968), pp. 334-378.
26. Cfr. N. Urbinati, *From the Periphery of Modernity: Antonio Gramsci's Theory of Subordination and Hegemony* in "Political Theory", n. 26 (1998), pp. 370-391.
27. A. Gramsci, *Astrattismo e intelligenza*, en "Grido del Popolo", 11 de mayo de 1918; ahora en Id., *Il nostro Marx (1918-1919)*, cit., p. 18.
28. Véase en particular C. Preve, *La filosofia imperfetta: una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Angeli, Milán 1984.
29. Véase E. Morera, *Gramsci, Materialism and Philosophy*, cit., págs. 53 y ss.
30. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, § 23; tr. it. editado por P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milán 200216, p. 143.
31. *MEW*, III, p. 533.
32. A. Gramsci, *Odio gli indifferenti*, en "La Città Futura", 11 de febrero de 1917; ahora publicado en Id. *Odio a los indiferentes*, Chiarelettere, Milán 2011, p. 3.

11
El Marx idealista de Costanzo Preve

“Si mi tiempo se me quiere enfrentar, dejaré que suceda. Vengo de otros tiempos, y a otros espero ir”.
F. Grillparzer

Recuerdo claramente que en una ocasión, en el contexto de un discurso dirigido a los alumnos del Liceo Gioberti de Turín, Costanzo Preve disertó distinguiendo dos perfiles diferentes de filósofos: por un lado, los “pensadores convergentes”, que profundizan y sistematizan las anteriores adquisiciones teóricas y se orientan en el marco de un paradigma conceptual consolidado; por otro, los “pensadores divergentes”, que, en cambio, llevan a cabo fracturas sistémicas, se alejan de las formas de conocimiento transmitidas e inauguran nuevos caminos.

Creo que podemos decir que Costanzo Preve fue en general un pensador del segundo tipo, más allá de toda retórica, y ciertamente por razones que nada tienen que ver con el hecho de que haya sido para m**í** un amigo y un maestro. Su pensamiento, se lo considere desde el punto de vista que se lo considere, es divergente con respecto al espíritu del tiempo, frente al que se sitúa permanentemente bajo el signo de un*a confrontación obstinada*, y también, en consecuencia, frente a a los paradigmas hermenéuticos más alabados.

Creo poder decir que la divergencia filosófica ejercida por Preve se desarrolla en dos *ámbitos* diferentes –solo parcialmente diferenciables entre sí, por lo demás– de elaboración de un perfil teórico autónomo, propio, y de una relectura personal de Marx. Deseo referirme aquí a este segundo aspecto, aunque tan solo sea a grandes rasgos y de modo “telegráfico”, tal *como hubiera dicho el propio Preve.* La suya fue, por utilizar expresiones que le eran muy queridas, una verdadera ruptura epistemológica y, al mismo tiempo, una auténtica reorientación interpretativa.

El resultado es una originalísima lectura de Marx como idealista, expuesta en varios ensayos, pero sistematizada sobre todo en dos obras dedicadas explícitamente a la reinterpretación del perfil general de Marx: *Ripensare Marx: Filosofia, idealismo, materialismo* (2007) [*Repensar a Marx: Filosofía, idealismo, materialismo*] y *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx: tra materialismo e idealismo* (2007) [*Una aproximación al pensamiento de Karl Marx: entre materialismo e idealismo*].

La tesis fudamental, argumentada de diversas maneras, consiste en demostrar que en Marx, que siempre se autodeclaró materialista, la categoría de "materialismo" debe ser entendida en un sentido metafórico. En particular, en las páginas de *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx*, Preve examina los diferentes valores metafóricos que el lema presentaría en la obra de Marx, que harían referencia, unas veces, a la materialidad de la estructura frente a la idealidad de la superestructura, otras, a la materialidad de la libertad real frente a la libertad meramente formal garantizada por el clasismo capitalista, o, en otras, a la perspectiva atea y desprovista de referencias a la trascendencia.

En resumen, la filosofía de Marx sería reconsiderada por Preve en clave idealista, y por lo tanto reubicada en una "cadena metafísica diferente", que parte de los antiguos griegos, pasa por el idealismo alemán de Fichte y Hegel, y culmina en el mismo filósofo de Tréveris, quien se presentaría como idealista no siempre consecuente, al hacer a veces concesiones indebidas al naturalismo positivista (necesidad histórica, predecibilidad del colapso del capitalismo interpretado como *Naturprozess*, etc...). En esto residiría la específica y en muchos aspectos ambivalente naturaleza del pensamiento marxista, "falla sísmica entre idealismo y positivismo".

En diversas ocasiones, Preve ha insistido en la necesidad de revalorizar el vínculo filosófico entre Marx y Hegel, oponiéndose a las lecturas althusserianas, dellavolpianas y en general, antihumanistas varias (de ahí también las repetidas polémicas interpretativas con La Grassa). Recuerdo claramente que en uno de nuestros encuentros, que a menudo tomaba la forma de una narración autobiográfica de su experiencia de formación filosófica, me dijo que durante los años de estudio en París –"La Meca de la

filosofía", como solía llamarla– durante algún tiempo estuvo dudando, al modo del asno de Buridán, sobre la necesidad de adherirse a la lectura antihegeliana de Althusser o a la lectura ultrahegeliana de Hyppolite. Al final, optó por la segunda, a la que siempre fue fiel, y la desarrolló de manera tan radical que llegó, tal como se ha dicho, a una interpretación *totalmente* idealista de Marx.

Cabe señalar que otros antes de Preve habían procedido a clasificar ya el pensamiento marxiano dentro del idealismo. Pienso en un autor, sin embargo no amado por Preve, como Giovanni Gentile, quien en su *Filosofia di Marx* (1899) interpretaba al filósofo de Tréveris como "idealista nato". Pienso también en el Heidegger de la *Carta sobre el Humanismo* (1947) y, en general, de los textos que siguieron a la *Kehre* [*Giro*], que lee a Marx como apéndice del idealismo hegeliano y de su concepción de lo existente como el resultado de un "poner" (*Setzung*). Finalmente, estoy pensando en el Gramsci de los *Quaderni del carcere*, que, aún sin aventurarse a definir a Marx como idealista, también pone de manifiesto el valor eminentemente metafórico del materialismo marxiano. Además, con un argumento en el que Preve también insiste mucho, Gramsci rechaza el materialismo por ser una filosofía de adaptación –de "dogmatismo", diríamos usando las gramáticas fichteanas– y reconoce, a la zaga de Gentile, la incompatibilidad del materialismo con la praxis, en el plano estrictamente filosófico, y con la revolución, en el plano más directamente político.

A pesar de alardear de predecesores tan ilustres, solo Preve, en mi opinión, ha hecho del idealismo de Marx un tema de investigación no extemporánea, con la convicción de que en tal reinterpretación estaría la clave para una posible recuperación de Marx en el tiempo posterior al final del "comunismo histórico del siglo XX", según la expresión previana.

En este sentido, desearía centrarme en dos asuntos que Preve ha demostrado que resultan decisivos para explicar la función expresiva del idealismo de Marx y, en particular, su continuidad conceptual con respecto al eje idealista fichteano-hegeliano. Las dos grandes matrices del pensamiento marxista –a las que, por supuesto, se puede añadir varias otras, aunque en posición

subordinada– deben ser identificadas en a) la filosofía de la praxis de Fichte y b) en la ciencia filosófica de Hegel en su integralidad.

Preve ha insistido mucho sobre dos pasajes nodales de la correspondencia de Marx, de los cuales surge una especie de autocomprensión marxiana de su propio idealismo. Para acotar el problema, empezaremos por dos citas. El 20 de febrero de 1866, en una carta a Engels (*MEW*, XXXI, p. 183), Marx presenta a *Das Kapital* y, con él, su propio pensamiento, como "un triunfo de la ciencia alemana" (*ein Triumph der deutschen Wissenschaft*). Pero ya el 12 de noviembre de 1858 (ver en *MEW*, XXIX, p. 567) había anunciado que una de las tareas para el futuro consistía en la elaboración de una "economía como ciencia en *el sentido alemán* (*im deutschen Sinn*)".

La precisión "geográfica" de Marx, su aclaración de que la ciencia a la que se refiere es la ciencia *alemana* (y no la *ciencia* inglesa del entendimiento abstracto)[1], y por lo tanto –inequívocamente– la *filosófica Wissenschaft* fichteana y hegeliana, no solo nos ayuda a arrojar luz sobre las ambigüedades estructurales entre las que oscila la reflexión de Marx, sino que constituye el posible punto de partida para una nueva consideración de la obra de Marx en su conjunto. Es decir, para decirlo en palabras de Preve, para la reintegración del pensamiento de Marx en la cadena metafísica alternativa de la que hablábamos.

En el mismo acto con el que, a partir de la *Ideología alemana*, aspiraba a establecer una nueva "ciencia" (*Wissenschaft*) –antifilosófica y antihegeliana–, Marx vuelve a caer en la filosofía hegeliana, de cuya fuerza de gravedad sigue siendo prisionero, tanto por el método dialéctico, como por el *Aufhebung*, o por el uso de la "contradicción" y, sobre todo, por el persistente recurso a la categoría de la Totalidad.

Resulta plamario el hegelianismo, no solo en el método dialéctico al que el pensador de Tréveris continúa recurriendo en sus obras posteriores a 1845, sino también en el objeto de sus investigaciones: no se trata de una mera "inversión" de la dialéctica hegeliana, tal como el propio Marx pretendía en *Das Kapital*, sino más bien de su aplicación a un objeto diferente, la totalidad ontológica de la sociedad humana concebida como un todo en

movimiento, impulsada por las contradicciones hacia su propio "autoeliminación" y su propia e inmedita autorrealización.

En opinión de Preve, la obra de Marx es en consecuencia, una absolutización idealista del proceso histórico, concebido como portador de una universalización ética de la humanidad: ésta última es concebida, a su vez, como una Totalidad contradictoria, porque está atravesada por el conflicto entre dos clases radicalmente opuestas, a su vez entendidas como actores metafísicos de la *Weltgeschichte* o *Historia del mundo*.

La *Deutsche ideologie se* desarrolla a partir de un solapamiento siempre repetido de la ciencia en un sentido positivista con la ciencia entendida como *philosophische Wissenschaft* o *Ciencia Filosófica*, es decir, como "ciencia alemana", como "conocimiento absoluto" de la Totalidad explicada sobre la base de un principio sólido. Este solapamiento equívoco se ve favorecido, además, por la interpretación ambigua y a menudo engañosa que Marx, a partir de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* o *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, propone del idealismo hegeliano como hegemonía de las ideas sobre la realidad: Contrariamente a lo que Marx cree, la Idea de Hegel no es un conjunto de opiniones o concepciones del mundo, sino más bien la totalidad expresiva de la realidad histórica y es por lo tanto la unidad inseparable de la "estructura" y la "superestructura", es decir, lo que Marx entiende por *dialéctica*, el punto de vista de la totalidad.

No encontramos, ante Marx, en presencia de una ciencia idealista de la Totalidad: ésta es, en el sentido de la *Phänomenologie des Geistes* [*Fenomenología del espíritu*] hegeliana, una ciencia filosófica del camino dialéctico que recorre la historia hasta alcanzar el saber absoluto de la propia autoconciencia, absolutamente dueña de sí misma, porque –en una real universalización de la libertad– finalmente queda liberada de las contradicciones de las que está tejido el cosmos capitalista. El fundamento de la reflexión marxiana reside precisamente en una idea unificada de la humanidad, y por lo tanto en una totalidad conceptual expresiva unitaria de la historia universal del género humano, concebida como el escenario de procesos estructurales de enajenación, apropiación, desenajenación, conquista y emancipación.

Debemos detenernos ahora en la “filosofía de la praxis” de Marx, considerada por Gramsci y Gentile como el núcleo central de su pensamiento. Según Preve, la filosofía de la praxis marxiana no resulta tanto un abandono de la filosofía clásica alemana (tal como lo pretendía Althusser, entre otros), sino, por el contrario, una recuperación tan tenaz como disimulada de la misma.

En lo que hace a la puesta en valor de las raíces fichteanas de la marxiana filosofía de la praxis, Preve nunca ocultó su dependencia respecto de Garaudy, a quien también tuvo la oportunidad de conocer y frecuentar en la fase francesa de su formación.

Las once *Thesen über Feuerbach* (1845) son interpretadas, por Garaudy y Preve, como un manifiesto fichteano de reacción ante ese dogmatismo materialista que, al concebir lo existente como facticidad inerte, produce adaptación y aceptación de lo que hay. La *umwälzende Praxis,* núcleo de la tercera de las *Tesis* se convierte, de esta manera, en la versión “revolucionaria” de la fichtheana *Tathandlung*, del Yo que –metáfora viviente de la humanidad en su conjunto– es pura acción y resultado de dicha acción, en el marco de una relación entre el sujeto que proyecta, actúa y modifica y el objeto que es transformado, en una negativa programática a hacer las paces con el mundo.

La primera tesis, por su parte, constituye una crítica sin parangón –al más puro estilo fichteano– del materialismo como dogmatismo que acepta el mundo en su estática e inerte facticidad, y concibe el objeto como un *Objekt*, como una realidad separada del sujeto y recibida pasivamente por él en la “intuición”.

El límite del materialismo reside, de hecho, para Marx, en el hecho de que “el *objeto* (*Gegenstand*), lo real, lo sensible, se concibe *solo en forma de objeto* (*nur unter der Form des Objekts*) o de intuición; pero no como una actividad humana sensible, como una *actividad práctica* (*Praxis*), no subjetivamente”.

En consecuencia con estas premisas, la segunda de las *Thesen* es, a su vez, una refutación de la posición gnoseológica del reflej0, según la cual la verdad correspondería a la correcta comprensión por parte del sujeto conocedor: “la cuestión de si una verdad objetiva pertenece al pensamiento humano no es cuestión teórica, sino práctica. Es *en la actividad práctica* (*en der Praxis*) donde el

hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento", según el nexo sujeto-objeto codificado por el idealismo fichteano.

A esta luz, entonces, debe ser leída la novena de las *Thesen*, en la que se aclara que *el Materialismus*, precisamente por su aceptación de la objetualidad de la realidad, solo puede conducir a la aceptación del cosmos capitalista como *Objekt* independiente e inmodificable: "el máximo logro que puede alcanzar el materialismo intuitivo, es decir, el materialismo que no concibe el mundo sensible como una actividad práctica, es la intuición de los individuos aislados en la 'sociedad burguesa'".

El malentendido fatal del materialismo reside, pues, en considerar el mundo en su objetividad positiva muerta, pero sin reconocer la actividad humana como una "actividad objetiva" (*gegenständliche Tätigkeit*), capaz de producir objetivaciones tan concretas como externas.

En la perspectiva marxiana, el hombre no se limita a contemplar las realidades circundantes y a reflejarlas *sub specie mentis*, sino que actúa, trabaja, transforma lo real incesantemente y, en esta constante actuación, madura su propio pensamiento. En consecuencia, el objeto ya no puede ser considerado como una cosa inmóvil, rígida y fetichista (*Objekt*), sino como un producto de la praxis humana objetivada (*Gegenstand*) tanto a nivel individual como colectivo.

La realidad externa no existe independientemente del sujeto social y comunitario, sino que se da siempre y solo como producto de su acción, como una objetivación puesta y, por eso mismo, susceptible de ser "quitada" por el sujeto mismo: "los filósofos solo han interpretado el mundo de diferentes maneras, pero se trata de cambiarlo". El materialismo dogmático debe dar paso al materialismo de la praxis, es decir, a un pensamiento del actuar que, de manera fichteana, no puede aceptar la facticidad del objeto.

La undécima de las *Thesen*, una vez más, lejos de apuntar al abandono de la filosofía por parte de Marx, es concebida por Preve como una re-propuesta de la distinción fichteana entre el dogmatismo del reflejo de lo existente y el idealismo práctico de su

reconfiguración operativa dirigida a establecer lo que el propio Marx denomina “humanidad socializada”.

Aquí he repasado de forma sumaria y necesariamente “telegráfica” la lectura idealista de Marx propuesta por Constanzo; que es una lectura en la que lo que está en juego no es asunto meramente filológico y hermenéutico, sino también político, ya que, como dije antes, de la interpretación de un Marx reinsertado en la estela de la metafísica griega y del idealismo depende, para Preve, la posibilidad de la reanudación de un proyecto político anticapitalista centrado en la praxis y en la verdad filosófica.

Hasta la fecha, y por supuesto, la interpretación de Preve ha encontrado más adversarios que partidarios, debido tanto a la agorafobia estructural del estamento intelectual como al “asalto a la razón” propio de los cultivadores de prejuicios, para quienes idealismo rimaría con fascismo.

Por otra parte, aún es demasiado pronto para decir si en el futuro una propuesta teórica de este tipo podrá obtener la aprobación y, tal vez, ser la base de una nueva hegemonía cultural destinada a despertar a las almas del sueño dogmático del *end of history*. Lo cierto es que, tal como sabía Preve, el nuestro es por excelencia un tiempo de gestación y de paso, en el que lo viejo aún no ha muerto y lo nuevo no ha nacido aún; en el que las viejas categorías son ya, con harta frecuencia, meros cadáveres conceptuales incapaces de captar nuestro tiempo en ideas, y en el que lo nuevo está luchando por tomar forma. Como gustaba decir Preve, vivir para ver.

---

1. N. del T. me permito remitir al lector a la nota en la que hago aclaración del significado respectivo de los términos hegelianos «Entendimiento» y «Razón».

Table of Contents

Portada
Índice
Prólogo
1. “Un triunfo de la ciencia alemana”: Marx idealista
2. ¿ “Abandonar el terreno de la filosofía”? Ciencia filosófica y ciencia empírica en la La Ideología alemana
3. Fichte, Marx y la ontología de la praxis
    a. Contextualización y estado de la cuestión
    b. Doctrina de la Ciencia y la Revolución Francesa
    c. Las Tesis sobre Feuerbach y la Wissenschaftslehre o Doctrina de la Ciencia
4. Cielo de la política y tierra de la sociedad. Relectura sobre La cuestión judía
5. Notas sobre la relación con la filosofía de la historia de Hegel
6. Heidegger, lector de Marx. La metafísica marxiana como verdad del idealismo
    a. Observaciones preliminares
    b. Marx como verdad del idealismo
    c. Marx y la metafísica del Poner
    d. La necesidad heideggeriana de abandonar a Marx y al idealismo
7. La incidencia de Marx en la génesis del Actualismo de Gentile
    a. Introducción
    b. Filosofía de la praxis: el Marx de Gentile
    c. La reforma praxística de la dialéctica hegeliana
8. Marx y la verdad como “praktische Frage” o “Cuestión práctica”
    a. Introducción
    b. La distinción entre Objekt y Gegenstand
    c. Verdad y praxis
    d. Interpretarlo no basta
9. Fantasmas que persisten. Marx contra Stirner
10. Gramsci y la materia de Marx como metáfora
11. El Marx idealista de Costanzo Preve